

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

ESSAI SUR L'ESPRIT DU DROIT SINO-ANNAME

THÈSE POUR LE DOCTORAT

L'ACTE PUBLIC POUR LES MATIÈRES CI-APRÈS

Sera présenté et soutenu le Jeudi 2 Mars 1922 à 2 heures.

PAR

TRAN VAN CHUONG

Président : M. RIPERT, professeur.

Suffragants { MM. SENN, chargé de cours.
CORDIER, membre de l'Institut.

PARIS

LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE DROIT & DE JURISPRUDENCE

Ancienne Librairie Chevalier-Marescq et C^{ie} et ancienne Librairie F. Pichon réunies

F. PICHON ET DURAND-AUZIAS, ADMINISTRATEURS

Librairie du Conseil d'Etat et de la Société de Législation comparée

20, RUE SOUFFLOT (5^e ARR^{ts})

•1922

*Thèse Paris
1922.*



THÈSE
POUR
LE DOCTORAT

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

95283

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

ESSAI SUR L'ESPRIT DU DROIT SINO-ANNAMITE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

L'ACTE PUBLIC POUR LES MATIÈRES CI-APRÈS

Sera présenté et soutenu le Jeudi 2 Mars 1922 à 2 heures.

PAR

TRAN VAN CHUONG

Président : M. RIPERT, professeur.

Suffragants { MM. SENN, chargé de cours.
CORDIER, membre de l'Institut.



PARIS

LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE DROIT & DE JURISPRUDENCE

Ancienne Librairie Chevalier-Marescq et C^{ie} et ancienne Librairie F. Pichon réunies

F. PICHON ET DURAND-AUZIAS, ADMINISTRATEURS

Librairie du Conseil d'Etat et de la Société de Législation comparée

20, RUE SOUFFLOT (3^e ARR^e)

—
1922

PRÉFACE

Le droit que nous allons étudier est celui des temps modernes (1) : pour la Chine, c'est celui de la dynastie des empereurs mandchous (2) ; pour l'Annam, c'est celui de la dynastie des Nguyễn, dont le premier souverain fut l'empereur Gia-Long (1802-1820). Mais l'Annam n'a fait qu'emprunter à la Chine sa législation, comme elle lui a emprunté sa langue écrite, sa morale, ses rites (3), de sorte que pour expliquer l'esprit du droit sino-annamite nous pourrions parler, soit de l'histoire de la Chine où ce droit s'est formé, soit de la psychologie du peuple annamite qui l'a adopté depuis de longs siècles et dont la civilisation est presque identique à celle du peuple chinois.

BUT ET INTÉRÊTS DE CETTE ÉTUDE. — Le droit que nous

1. Nous ne nous occuperons pas cependant du droit actuel qui est en pleine évolution : en Chine, la révolution a tout bouleversé ; en Annam, le droit indigène se rapproche du droit français.

2. Le code de cette dynastie fut promulgué en l'an 1647 par l'empereur Sun-Chee, et des modifications de détails y furent apportées ensuite, notamment par les empereurs Kang-Hi (en 1679) et Young-Tching (en 1725) (Lire les préfaces écrites pour le code par ces empereurs : STAUNTON, *Ta tsing leu lee*, pp. 2 à 9).

3. En particulier, le code de Gia-Long, promulgué en 1812, n'est que la reproduction du code mandchou.

étudierons est donc celui des temps modernes. De quel point de vue l'examinerons-nous ?

Allons-nous décrire minutieusement les institutions et les textes ? De nombreux travaux d'érudition ont été faits par de savants auteurs, et si nous nous engageons dans cette voie nous ne serons guère capable que de les plagier servilement.

Par contre, si nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble des travaux consacrés au droit sino-annamite, nous constatons que la plupart se sont bornés à décrire les institutions : bien peu ont cherché à en dégager l'esprit qui les anime et qui les explique, à en montrer la physionomie d'ensemble, à mettre en lumière leurs caractères généraux et distinctifs, en un mot : à les examiner du point de vue de la philosophie du droit et du droit comparé.

Et cependant combien cette étude peut être intéressante : non seulement elle peut apporter une contribution à la science de la philosophie du droit, mais encore elle peut faire arriver à une connaissance plus réelle du droit sino-annamite. Pour le comprendre, il suffit de lire l'ouvrage de von Jhering sur l'esprit du droit romain : après avoir montré qu'à côté du droit formulé il y a un droit réel, qu'à côté des règles expresses il y a des règles latentes, qui existent avant toute intervention du législateur, qui sont la conséquence nécessaire de l'ordre établi ; après avoir montré que « les règles expresses du droit ne sont que des points saillants pratiques et extérieurs du droit, qu'elles n'épuisent son contenu réel ni en étendue ni en intensité », qu'elles nous donnent uniquement la conscience qu'avait une époque de son droit et non le droit lui-même, ce grand jurisconsulte arrive à la conclusion suivante : « Il ne faut donc pas s'en tenir à l'étude des

sources du droit, à l'exposition dogmatique, c'est-à-dire à la reproduction des lois, des règles et des définitions que la tradition historique nous a transmises. Il faut s'élever à la critique du droit... » S'élever à la critique du droit sino-annamite afin d'arriver à une connaissance plus réelle de ce droit ; en chercher les bases, les idées directrices, l'essence intime, sans trop s'arrêter aux détails des règles juridiques qui n'en sont que des manifestations imparfaites ; découvrir les pensées du législateur à travers les lois qu'il édicte, voilà donc le but où tendront nos efforts. Sans doute c'est un travail particulièrement délicat et difficile, et c'est une tentative imprudente et hasardeuse que de vouloir aborder pour nos débuts une étude qui demande beaucoup de réflexion et de sens critique, et plus de science et de maturité d'esprit que nous n'en pouvons avoir. Mais si nous ne pouvons être sûr du succès de nos efforts, au moins ne doutons-nous pas de l'excellence du but. Pour faire connaître une institution, il ne suffit pas de la décrire minutieusement, de même qu'en littérature le pouvoir d'évocation n'appartient pas aux dissections psychologiques, ni aux descriptions détaillées et consciencieuses. Les descriptions réellement évocatrices ne sont pas les plus riches en indications de lignes, de formes, de couleurs... Souvent même la vision s'efface quand les détails abondent, et si, malgré tout, l'auteur croit peindre, si le lecteur croit voir, — car nos illusions sont innombrables ! —, en vérité il n'y a rien, rien que des lignes noires sur la feuille blanche, rien que des mots qu'on lit hâtivement et qui n'évoquent rien. Que de fois, au contraire, une seule phrase suffit pour faire naître la claire vision d'un paysage, pour faire deviner tout un état d'âme : quelques détails bien choisis, et les mots deviennent évo-

cateurs par la seule magie des sons et des rythmes.

Ce qui est vrai pour les œuvres littéraires l'est aussi, quoique dans une moindre mesure, pour certaines études juridiques. Car, lorsqu'on étudie l'organisation sociale d'un pays, le but n'est-il pas d'en donner au lecteur une image fidèle et claire, de faire comprendre et de faire voir ? Or on ne peut y arriver si on se borne « à l'exposition dogmatique, c'est-à-dire à la reproduction des lois, des règles et des définitions que la tradition historique nous a transmises ». Le droit, en effet, n'est qu'une des manifestations de la vie d'un peuple ; il est le reflet de ses mœurs et de son activité économique, la conséquence directe de ses pensées et de ses conceptions ; pour bien le faire connaître, il faut faire vivre ce peuple. Ici, comme dans le domaine de l'art, l'évocation est donc nécessaire ; la simple « exposition dogmatique » n'est vraiment suffisante que pour des questions dont l'intérêt serait purement technique, pour des questions de procédure, de délais, de tarifs... Et cette évocation, utile pour faire comprendre le droit d'un peuple qu'on connaît, devient tout à fait nécessaire s'il s'agit d'un peuple étranger. — Un exemple fera comprendre notre pensée, la précisera davantage et la justifiera en même temps.

Si nous avions à faire comprendre ce qu'est le mandarinat en Annam, suffirait-il de dire qu'il se recrute par voie de concours, qu'il comprend neuf degrés, d'énumérer tous les grades, en même temps que les attributions et les traitements correspondants, de donner la liste des titres en quôc ngu ou en caractères chinois, de décrire même la façon dont ils exercent leurs fonctions judiciaires, en étudiant tous les incidents d'un procès ? Sans doute, ce serait déjà une étude bien complète, mais un lecteur norvégien

ou danois qui aurait lu tous ces titres, appris tous ces détails, serait-il, pour cela, en mesure d'avoir du mandarin annamite une idée bien nette et bien exacte. Peut-être le penserait-il, mais qu'il me soit permis de dire que je n'en crois rien... Car c'est savoir bien peu de chose du mandarin que d'ignorer le respect qu'il inspire, l'autorité morale dont il jouit : c'est par cette autorité, plus que par l'étendue de ses attributions, qu'il est profondément différent d'un fonctionnaire d'un autre pays. Et nous ne croyons pas que, pour faire comprendre ce caractère distinctif et d'une importance capitale, il suffise d'en faire une simple mention. Il ne suffit pas de dire que les Annamites respectent leurs mandarins ; il faut encore expliquer la profondeur de ce respect, puisque ce sentiment n'est pas le même en Annam qu'en France. Non seulement il est plus grand, mais il subit l'influence de plusieurs facteurs qui le fortifient et le précisent : il est recommandé par la morale, fortifié par la tradition, entretenu et développé par la pratique des rites. Grâce à l'influence des moralistes chinois, il est devenu l'objet de la première règle de la morale individuelle, de la morale domestique, de la morale sociale. C'est sur lui que repose toute l'organisation sociale, et c'est par lui qu'on peut le mieux distinguer la civilisation sino-annamite : « amour », dit la belle morale chrétienne ; « dévouement, respect », dit l'austère morale de Confucius...

Et quand on a fait ressortir de cette façon toute l'autorité du mandarin, que cette constatation est féconde ! On aura vu un des caractères de l'âme annamite ; on aura vu que la doctrine du respect est une des bases de la morale ; que, par suite, elle est nécessaire autant qu'une morale peut être nécessaire à un peuple ; qu'il faut, par consé-

quent, lui assurer des moyens de vie, si on ne veut pas livrer le peuple à l'immoralité et à l'anarchie ; que pour ne pas laisser périr le sentiment de respect, — qui assure la tranquillité aux gouvernants, et aux gouvernés la dignité dans l'obéissance, — il faut lui laisser ses objets, en assurant la conservation de la royauté, avec tout son prestige, du mandarinat, de l'organisation communale, de l'organisation familiale. On aura vu en particulier ce qu'est vraiment un mandarin, qu'il n'est pas un fonctionnaire quelconque, que, par suite, il n'est pas remplaçable par un interprète ou par un secrétaire ; on aura compris tout le parti qu'on peut tirer de son influence morale pour le gouvernement des masses et pour l'expansion de l'influence française... Et on aura vu ou deviné tout cela parce qu'on sera allé au fond des choses, parce qu'on aura cherché l'esprit des institutions sans se contenter d'en regarder les apparences. Sans doute, l'auteur n'aura pas développé toutes les pensées que lui aura suggérées l'examen d'une institution, parce que son sujet est limité et qu'il doit se borner à être un juriste ; mais, par ce fait seul qu'il sera allé jusqu'au cœur de la vérité, son travail pourra intéresser non seulement le juriste, mais aussi le moraliste, le sociologue, l'homme d'Etat. Pour faire penser, les dissertations ne sont pas nécessaires : la vérité est par elle-même féconde ; il suffit de la découvrir, de la mettre en lumière, et, pour cela, de montrer, à travers les règles de droit, leur esprit et leur cause, d'expliquer les institutions et ne pas se contenter de les décrire. C'est ce que nous tâcherons de faire. Si nous n'y arrivons pas, nous aurons au moins travaillé pour la vraie science, dont le but est de chercher les causes, non de décrire les effets.

Le but de cet ouvrage n'est donc pas d'analyser les textes ni de décrire les institutions, mais seulement de chercher l'esprit, de dégager les caractères généraux du droit sino-annamite, et de les expliquer par la psychologie ou par l'histoire.

Quels sont ces caractères généraux ? D'après nous, le droit sino-annamite se distingue, au point de vue de la forme, par la rareté de ses règles générales et par l'absence totale de notions juridiques abstraites, au point de vue du fond, par sa confusion avec une morale purement laïque, confusion si grande qu'elle a entraîné, si l'on peut dire, l'étouffement de la notion du droit par la notion du devoir. Les caractères généraux de ce droit sont donc : l'absence de toute dialectique juridique, la confusion du droit et de la morale, l'effacement de la notion du droit, une laïcité exceptionnelle.

Ces caractères du droit sino-annamite en font un droit entièrement original, dont l'étude ne peut qu'intéresser, et même déconcerter tous ceux qui s'intéressent à la philosophie du droit, en particulier ceux qui veulent chercher dans l'histoire du droit comparé une loi unique et nécessaire d'évolution juridique.

NOTRE MÉTHODE. — Tout ce qui pourra mettre en lumière cette grande originalité, nous tâcherons d'en parler. Ainsi, pour expliquer la toute-puissance de la morale dans le droit sino-annamite, nous serons amené à parler longuement de l'influence des King et de celle des rites, de la morale chinoise, de la doctrine du respect, de celle de la piété filiale ; pour faire saisir le but de cette législation moralisatrice, nous n'en parlerons qu'après l'avoir située dans un vaste système de moyens de moralisation ; pour

démontrer la laïcité du droit, nous devons parler de la laïcité de la morale dont il découle, de la laïcité des King dont il subit l'influence, de la laïcité des rites et du culte des morts, qu'il reconnaît ou qu'il rend obligatoires.

D'autre part, dans cette thèse de philosophie du droit, la description des institutions juridiques ne saurait être qu'un moyen, non un but ; elle n'aura de place que dans la mesure où elle pourra faire comprendre la physionomie générale du droit ; notre seul souci sera d'être exact et précis, non de donner des détails, qu'on peut trouver facilement dans les ouvrages de Philastre, de Luro, de Schreiner et dans le livre tout récent de M. Camille Briffaut.

Pour toutes ces raisons, ce travail paraîtra peu juridique. Il le paraîtra pour une autre raison encore : ayant pour but de mettre en lumière la grande originalité du droit sino-annamite, de montrer qu'il est moins un droit qu'une morale, qu'il n'a rien de commun avec le droit français, ni par le fond ni par la forme, nous serions très peu logique avec nous-même si nous le présentions dans les moules, dans les catégories du droit français ; or cette absence des formes usuelles pourra faire croire au juriste européen que nous philosophons à tort et à travers au lieu d'étudier les institutions juridiques. Prêt à nous condamner, il ne manquera pas de se dire : « où donc est la théorie des obligations ?... » Que le lecteur nous rende justice : si nous ne parlons pas de cette théorie, malgré l'importance qu'elle a en droit français, c'est tout simplement parce qu'elle est inconnue en droit annamite, et si nous parlons des devoirs plus souvent que des droits, c'est parce que le mot « droit » n'existe pas dans la langue annamite... En vérité, nous tâcherons d'être précis chaque

fois que nous aurons à parler des lois ou des institutions, nous n'avancerons rien sans apporter de preuves, de preuves vérifiables, mais notre but étant de montrer que le droit sino-annamite est entièrement original, nous ne saurions l'étudier comme on étudie le droit français, nous ne saurions le faire sans commettre un véritable suicide intellectuel. D'éminents auteurs ont cependant présenté le droit sino-annamite en employant les classifications du droit français, mais leur but était d'être utiles à des magistrats, à des hommes de pratique, tandis que notre thèse est un travail de pure spéculation, tendant uniquement à dégager l'esprit du droit sino-annamite, à le montrer sous son véritable aspect, à mettre en évidence son véritable caractère, qui est celui d'une législation morale et moralisatrice.

Ce travail ne sera donc pas fait d'une façon étroitement juridique, d'abord parce qu'il est une thèse de philosophie du droit, ensuite parce qu'il parle d'un droit essentiellement différent du droit français, d'un droit qui est plutôt une morale, d'un droit qui n'est pas très juridique...

Pour exposer cette législation si profondément originale, nous avons cru devoir adopter une méthode originale, un système original, ne faisant d'ailleurs que nous inspirer de la pensée d'Ihering : « Le système, dit-il, ne doit pas être un ordre artificiellement appliqué à l'objet, mais un ordre que l'on extrait du fond même de l'objet. Tout système dit ordonnance interne de la chose même ; tout système est donc parfaitement individuel, chaque droit a son système propre qui ne convient pas aux autres ». Le droit sino-annamite a son système propre, qui n'est pas celui du droit français. Si donc il a entre eux des différences essentielles, si, par suite, ce travail ne ressemble pas

aux ouvrages juridiques habituels, cela tient peut-être davantage à la nature des choses qu'à notre négligence ou à notre paresse. Quoi qu'il en soit, nous prions le lecteur de ne pas nous juger hâtivement, de réagir contre une impression première défavorable, qui peut le porter à croire qu'il y a dans cet ouvrage des mots et non des faits, des théories vagues et non une étude des institutions, des généralisations hâtives, des assimilations arbitraires et non une étude précise du droit. Nous le prions de ne pas fermer le livre dès la lecture de la première page, en se disant : « je m'attendais à lire un juriste et je trouve un romancier, je m'attendais à voir un calculateur et je trouve un danseur »... En vérité, notre seule ambition est d'être un calculateur consciencieux... Mais on peut calculer de différentes façons : il y a des enfants qui comptent sur leurs doigts et il y a des virtuoses du calcul mental ; il y a des astronomes qui se servent de grandes tables de logarithmes et des ingénieurs qui sont toujours armés de leurs règles à calcul ; il y a enfin des Chinois qui font toutes leurs opérations sur une tablette munie de boules de bois, sur une tablette très curieuse qui n'est ni la machine de Pascal, ni la règle à calcul de nos mathématiciens ; ils calculent très vite et ne se trompent pas nécessairement... Nous calculerons à la manière des Chinois, puisque nous aurons à parler d'eux...

En résumé, notre but est de chercher les caractères généraux et distinctifs du droit sino-annamite ; tout ce qui pourra mettre en évidence ou expliquer l'un de ces caractères, nous en parlerons ; et nous ne décrirons les institutions juridiques que dans la mesure où cette description pourra faire comprendre la physionomie générale du droit : nous voulons dégager l'esprit du droit et non

décrire les institutions; cette description ne saurait donc être, dans cet ouvrage, qu'un moyen et non un but.

Voilà le lecteur averti quant à la direction de nos recherches et quant à la nature de nos arguments. Il convient maintenant de le renseigner sur le plan de ce travail.

PLAN. — Dans une introduction consacrée aux sources du droit sino-annamite, nous allons d'abord énumérer les monuments juridiques. Puis nous étudierons longuement les King, pour réfuter les auteurs qui le rangent parmi les monuments juridiques, et surtout pour montrer quelle fut l'influence de ces livres sur le développement du droit : sans être des textes juridiques ni des livres sacrés, ils sont des sources où les législateurs chinois ont puisé leur inspiration, et l'influence de ces livres explique un grand nombre de caractères du droit sino-annamite, en particulier sa confusion avec la morale. Ils ont joué dans la formation du droit sino-annamite un rôle comparable à celui joué par la conception d'un droit naturel dans le développement d'autres législations... Après avoir énuméré les textes du droit positif, nous aurons donc étudié les textes du droit naturel sino-annamite. Dans ce premier paragraphe nous aurons ainsi examiné les sources historiques de ce droit.

Dans un deuxième paragraphe, nous en étudierons les sources productrices, nous chercherons de quelle façon ce droit s'est formé, car il est évident que la manière dont un droit se forme détermine et l'aspect et les tendances des lois. C'est ce que montre l'étude du droit sino-annamite.

Ce droit s'est développé, non par l'influence des magis-

trats et des jurisconsultes, mais par l'action directe du législateur, qui n'a pas besoin d'être rigoureusement logique pour se faire obéir ; il ignore donc la dialectique juridique. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer dans la première partie de cet ouvrage, consacrée à l'étude de la forme de la loi annamite.

Dans la deuxième partie, nous montrerons que la manière dont le droit s'est formé explique aussi les tendances de ce droit. En effet, cette législation a eu pour source presque unique la volonté du souverain, et ce souverain a toujours compris son rôle comme celui d'un père.

Comme un père à ses enfants, il a enseigné au peuple la morale qu'il croyait bonne, qu'il croyait capable de le maintenir dans l'ordre et dans la paix. Aussi la loi apparaît-elle comme un moyen de moralisation (Ch. I) ; aussi sanctionne-t-elle toutes les règles de morale qu'il est pratiquement possible de sanctionner (Ch. II).

Comme un père dans sa famille, le souverain précise à chacun ses devoirs et ne parle jamais de ses droits. Il n'en parle pas pour une autre raison encore : maître héréditaire et absolu de l'empire, il est davantage le représentant de l'intérêt général que celui des intérêts individuels.

Le droit sino-annamite a donc pour but presque exclusif de préciser les devoirs de chacun ; il se confond avec la morale. Or cette morale est laïque, et, par conséquent, ce droit est d'une laïcité exceptionnelle.

Nous aurons donc vu que le droit sino-annamite ignore la dialectique juridique et la notion du droit et qu'il se confond avec une morale laïque... Nous aurons ainsi dégagé les principaux caractères de ce droit entièrement original.

REMARQUE SUR L'HISTOIRE DU DROIT CHINOIS. — Le droit que nous allons étudier est celui des temps modernes ; mais pour l'expliquer nous aurons quelquefois à évoquer le passé, car il est incontestable que c'est dans l'histoire d'un peuple qu'on trouve l'explication de ses lois, que c'est dans l'histoire des institutions du passé qu'on trouve l'explication de celles du présent. Pour faire une étude vraiment consciencieuse sur l'esprit du droit sino-annamite, nous devrions même commencer par étudier l'histoire de ce droit... Heureusement pour nous, le droit chinois n'a guère d'histoire : les détails changent mais l'esprit reste (1); et c'est l'esprit seul qui nous occupe.

Le droit chinois n'a guère d'histoire, avons-nous dit, et, cependant, qu'y a-t-il de plus troublé que l'histoire de la Chine ? C'est un phénomène vraiment remarquable que cette immobilité de la civilisation chinoise à travers tant de troubles et de vicissitudes. N'y a-t-il donc pas eu, dans la nation chinoise, d'introduction d'éléments étrangers ? N'y a-t-il pas eu de philosophes enseignant des doctrines nouvelles, de révolutions bouleversant toutes les bases du droit public et du droit privé ?

La Chine, composée de races diverses, a connu des incursions de hordes barbares (2), mais telle est la force de la civilisation chinoise qu'elle s'est imposée à tous les envahisseurs, à tous les conquérants (3).

1. Cf. SIR GEORGE STAUNTON, *Ta tsing leu lee*, Intr. xxxvi : « On peut donc justement présumer que le Code des lois chinoises tire son origine des temps les plus reculés de l'antiquité ». Cf. aussi : WELLS WILLIAMS, *The perpetuity of Chinese Institutions* ; G. MASPÉRO, *La Chine*, p. 49.

2. G. MASPÉRO, *La Chine*, Ch. II : L'histoire.

3. Ex. : C. DE HARLEY, *Histoire de l'empire de K'in*, p. 129.

La Chine a connu des révoltes, des usurpations mais pas de révolutions proprement dites, et si la féodalité s'est établie, puis a disparu, le principe d'autorité n'en est pas moins resté le même : une dynastie s'est substituée à une autre, les petits princes ont été remplacés par un maître unique, mais les pouvoirs des uns et des autres n'ont guère changé ; il y a eu déplacement de personnes, non changement de principes.

Enfin, depuis l'antiquité, la Chine a connu l'influence de philosophes et de moralistes, mais si leurs doctrines n'ont pas été identiques, ils ont tous prêché l'immobilité et le respect des rites, des traditions ancestrales (1).

Ainsi nous n'aurons pas besoin de suivre de près l'histoire des institutions du passé pour comprendre celles des temps modernes, et, en cherchant l'esprit du droit moderne, nous trouverons aussi celui de l'ancien droit.

1. Ex : KIA-LI, Intr., p. 5.

ESSAI SUR L'ESPRIT DU DROIT SINO-ANNAME

INTRODUCTION

PLAN : 1. Les monuments juridiques et les King.
2. Les sources productrices du droit.

I. — LES MONUMENTS JURIDIQUES ET LES KING

A. **Les monuments juridiques.** — D'après Philastre et Schreiner (1), la législation sino-annamite se compose des textes suivants, dont ces auteurs donnent la liste en même temps qu'une indication sommaire de leur contenu. Ce sont :

1° Les cinq *King*, appelés livres classiques par Philastre, livres canoniques par Schreiner, et qui contiennent, d'après ces auteurs, « les lois civiles non codifiées et laissées à l'état de préceptes ».

2° Les « *Statuts de l'Empire* », dont le plus ancien modèle est, en Chine, le livre intitulé *Tcheou-li*, et qui portent, en Annam, le titre de *Dai-Nam hoi dien* (2) ;

3° Les « *Règles des six ministères* » (3), « code de règle-

1. PHILASTRE, I, p. 2 ; SCHREINER, III, p. 431.

2. En Chine, c'est le *Ta-tsing-hoci-tien*.

3. « *Lục Khoa chuông án* ».

ments très nombreux relatifs aux affaires qui relèvent de chacun des six ministères entre lesquels se répartissent toutes les affaires publiques » ;

4° Le *Code* (1) qui est un code général « des prohibitions et des peines ».

Cette énumération ne me semble pas tout à fait exacte. M. de Harlez, parlant de l'œuvre législative des empereurs mandchous, mentionne et décrit un recueil contenant les rites, « c'est-à-dire les règles d'étiquette, le cérémonial des actes officiels du souverain et des chefs supérieurs de l'administration » (2). A la liste de Philastre et de Schreiner, il y a donc lieu d'ajouter le recueil des rites, le *Ta-tsing tong li* (3). Nous verrons qu'il faut aussi en retrancher les cinq *King*, qui ne sont pas des monuments juridiques.

Nous allons essayer de présenter brièvement ces textes, sans rien dire cependant des « Règles des six ministères », qui ne sont que des règlements administratifs.

1° LES STATUTS DE L'EMPIRE. — Ces statuts sont d'après Schreiner « une sorte de constitution de l'empire », et d'après Philastre « une sorte de constitution du gouvernement plutôt que de l'Etat ». Ils déterminent l'organisation des différents rouages de l'administration, énumèrent les titres et les grades, précisent les attributions des autori-

1. C'est le code de Gia-Long pour l'Annam, le *Ta-tsing liu li* pour la Chine.

2. C. DE HARLEZ, *Ta-tsing tsi li*, Intr., pp. 7 et s.

3. C'est le nom du recueil chinois. En Annam, la dynastie des Nguyen a aussi ses rites, pour les cérémonies officielles, et le ministère des rites est chargé d'en assurer l'observation.

tés, des conseils et des différents services de l'empire (1).

Il convient peut-être de faire remarquer que le mot « constitution », éveillant l'idée d'une règle qui lie le souverain lui-même, risque de donner de ces statuts une idée fausse : en Annam et en Chine, l'empereur a un pouvoir absolu, le peuple n'a d'autre droit que celui de toujours obéir ; il ne saurait donc exister une véritable constitution, si on donne à ce mot son sens habituel.

Philastre donne un extrait de ces statuts contenant des règles d'exonération et de secours (2). La lecture en est très instructive, car elle fait comprendre le caractère tout paternel de la monarchie sino-annamite. Le souverain y apparaît comme un père sage et bon, qui veille sur le bonheur de son peuple et qui ordonne à ses fonctionnaires de prendre des mesures bienveillantes et prévoyantes. C'est ainsi que l'extrait donné par Philastre contient douze règles de secours contre la famine, toutes plus sages les unes que les autres.

2° LE RECUEIL DES RITES. — Ce recueil contient « les règles d'étiquette, le cérémonial des actes officiels du souverain et des chefs supérieurs de l'administration ».

« Ce recueil, dont Kang-hi est le premier auteur, fut réédité avec quelques ajoutés en 1825.

« Ce code des rites, dit l'impérial écrivain, est entièrement d'accord avec celui des lois et des statuts ; il est pour ce dernier ce que le vêtement extérieur est pour l'habit intérieur, le manteau pour la robe ; comparaison assez juste puisque les rites prescrivent la manière extérieure

1. SCHREINER, I, p. 270.

2. PHILASTRE, I, p. 415

d'appliquer les principes, et les règles qui en découlent » (1).

3° LE CODE. — Le code fut promulgué par l'empereur Gia-Long, le 12^e jour, du 6^e mois, de la 11^e année de son règne (1812). D'après Philastre, ce code « n'est autre chose que le code chinois de la dynastie mandchoue, dont un très petit nombre d'articles a été supprimé, et dont quelques-uns, également fort rares, ont reçu quelques très légères modifications ».

Suivant les termes mêmes de la préface du souverain, c'est « un code général des défenses et des prohibitions ».

Il est *général*, car il embrasse toutes les affaires publiques et comprend, après quelques règles sur les peines, sur leur rachat, sur les vêtements de deuil, des règles de définitions, qui sont des règles générales, des lois administratives, des lois civiles, des lois rituelles, des lois militaires, des lois criminelles et des lois sur les travaux.

Et il est *pénal*, car chacune de ses dispositions fixe une peine.

B. Les King. — « La législation du pays, empruntée en quelque sorte de toutes pièces à la législation chinoise, comprend, comme celle-ci, quatre larges séries de lois et de coutumes touchant à tout ce qui peut intéresser les individus ou la société.

« En tête viennent les « ngu King », ou cinq livres canoniques, et plus particulièrement le Lè Ky (livre des rites).

1. CH. DE HARLEZ (*Ta-tsing tsi li*) donne des renseignements plus détaillés ainsi qu'une traduction partielle de ce recueil. Lire aussi ci-dessous.

Toutes les lois civiles y sont consignées à l'état de préceptes ».

Voilà ce qu'on lit dans l'ouvrage de Schréiner. Et d'autres auteurs sont du même avis : Philastre et Moquay reconnaissent aux King la plus grande importance ; ils les placent, au premier rang, parmi les monuments de la législation sino-annamite (1). Ils leur reconnaissent non seulement une grande autorité morale, mais une vraie force de loi, puisqu'ils les citent toujours parmi les sources du droit annamite, à côté des statuts de l'empire et du code.

En donnant un bref aperçu de la matière de ces King, je vais montrer que c'est une erreur de trouver un caractère juridique aux règles qu'ils peuvent contenir, je chercherai les causes de cette erreur, je tâcherai d'expliquer le véritable caractère de l'influence de ces textes, et je montrerai les conséquences que cette influence a eues sur les destinées du peuple chinois.

Mon but ne sera pas de réfuter une opinion répandue, mais de faire comprendre l'influence des livres antiques. Leur enseignement est en effet la source de toute la vie intellectuelle et morale du peuple chinois et du peuple annamite ; quand on connaît les vrais caractères de cette influence, qui a pour cause le respect de la raison et de la sagesse, et non une croyance religieuse, on est donc bien près de comprendre la mentalité des peuples que nous

1. DARESTE écrit : « Quant à la famille chinoise, elle n'a pas changé depuis 4.000 ans. La matière est réglée non plus par la loi, mais par la coutume et par les rites, qui constituent une sorte de droit canonique, expliqué et développé dans certains livres dont le texte a été anciennement fixé et dont les lettrés, c'est-à-dire le gouvernement, sont les interprètes. Le législateur n'oserait y toucher ».

études et la pensée de leurs législateurs. Le but de ce travail étant de faire comprendre cette pensée, l'étude des King n'est donc pas une digression inutile. Elle est même une introduction nécessaire à toute étude sur la psychologie ou sur la législation sino-annamites.

MATIÈRE DES KING. — Les King sont des livres antiques, qui sont des recueils, des commentaires ou des compilations de documents plus antiques encore. Ce sont :

- 1° L'*Y-King*, ou livre des changements ;
- 2° Le *Chou-King*, ou livre des annales ;
- 3° Le *Chi-King*, ou livre des vers ;
- 4° Le *Li-Ki*, ou livre des rites ;
- 5° Le *Chuen-tsieu*, ou livre du printemps et de l'automne (1).

L'*Y-King* est « une espèce de traité théorique et pratique de l'art divinatoire (2) ». Il est attribué au premier empereur de Chine, Fo-hi, et il a été interprété, entre autres, par Confucius, qui l'a fait suivre de plusieurs petits traités. « L'ouvrage entier forme une sorte de cosmogonie, une physique du monde, une morale complète, un livre des esprits et des sorts, le tout sans rime ni suite, traversé par de longues échappées d'ordre métaphysique qui mènent à la constatation de l'existence de Dieu (3) ».

« Le *Chou-King* est un livre d'histoire traitant du gouvernement des anciens empereurs, il est aussi un livre d'éducation politique et morale pour les gouvernants...

1. En Annam, ces livres sont appelés respectivement : le *Dich-Kinh*, le *Tho-Kinh*, le *Thi-Kinh*, le *Lê-Ky*, le *Xuân-thu*.

2. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. II.

3. SCHREINER, II, p. 98.

Les auteurs chinois attribuent le Chou-King à Confucius qui ... aurait réuni des extraits des annales chinoises, dans le but de rendre populaire l'ancienne doctrine qu'on y lisait (1) ».

Le *Chi-King*, compilé par Confucius, est un « recueil de poésies officielles et de chants populaires de différentes époques (2) ».

Le *Li-Ki* est le livre classique des rites. Nous verrons qu'il contient pêle-mêle des règles à observer dans les cérémonies religieuses et profanes, publiques et privées, des préceptes de morale, des règles d'étiquette et de savoir-vivre.

Le *Chuen-tsieu* est une « chronique de la principauté de Lu, patrie de Confucius (3) ».

LES KING NE SONT PAS DES MONUMENTS JURIDIQUES. — Maintenant que nous avons une idée de ces livres, nous nous demandons comment on a pu leur reconnaître un caractère juridique : comment des recueils de poésies et de chansons peuvent-ils être des sources du droit ? En l'absence d'un texte qui leur attribue une force de loi, on ne saurait leur reconnaître un caractère juridique. Et en vérité, ils ne sont pas des monuments juridiques. C'est tellement vrai que Schreiner lui-même, après avoir classé les King parmi les monuments de la législation sino-annamite, s'est uniquement appuyé sur le code et sur la coutume dans son étude sur le droit civil.

Que les King soient des livres vénérés, comme le sont d'ailleurs, en Annam, tous les livres classiques, que le

1. SCHREINER, II, p. 401.

2. CALLERY, Intr., II.

3. CALLERY, Intr., II.

Chou-King, le livre des vers et celui de la musique aient été composés dans un but d'édification, pour inspirer le respect des traditions et des doctrines du passé, que le li-Ki contienne des règles de morale pratique, je ne songe pas à le nier. Mais qu'on leur trouve un caractère juridique cela devient très contestable. Pour bien faire comprendre cette erreur, je puis comparer le Chou-King au Télémaque de Fénelon : le précepteur du Duc de Bourgogne a écrit ce livre pour l'éducation du dauphin, comme Confucius a composé le Chou-King pour rappeler aux empereurs de Chine les bons exemples des anciens rois. Quelle que soit l'autorité morale du Chou-King, il ne saurait donc être considéré comme une source du droit, en donnant au mot source le sens précis qu'il a dans la langue du droit, de même que le Télémaque de Fénelon n'est guère susceptible de l'être.

CAUSES DE L'ERREUR. — Comment de savants auteurs ont-ils pu affirmer le contraire? Je crois qu'il faut en accuser la théorie d'évolution uniforme du droit chez tous les peuples. Cette théorie est tellement séduisante, elle répond si bien au goût que nous avons de tirer des lois générales de l'étude des phénomènes sociaux, que, sans nous en douter peut-être, nous en sommes tous plus ou moins partisans. Aussi la plupart des auteurs qui se mettent à l'étude d'un droit ancien sont-ils d'avance persuadés qu'ils vont se trouver en présence d'une législation où le droit et la religion se confondent, où les monuments juridiques sont en même temps des livres sacrés (1). Ils sont donc prêts

1. SUMNER-MAINE, *L'ancien droit*, p. 23. « Nous pouvons voir que l'Inde des Brahmanes n'a pas dépassé une station que l'on rencontre dans l'histoire de toutes les familles du genre humain, une station

à découvrir des monuments comparables au Koran ou aux Lois de Manou, et si des textes qu'ils croient sacrés contiennent des préceptes comparables à des règles de droit, ils les érigent aussitôt en monuments juridiques.

C'est sans doute ce qui est arrivé pour les King : on les a cru sacrés ; de là, on est arrivé facilement à voir en eux de vraies sources du droit. Et on les a cru sacrés à cause de l'influence profonde, extraordinaire des King : toute la pensée annamite en est profondément imprégnée, toute la morale, toutes les conceptions du droit en découlent, toutes les institutions en portent l'empreinte... ; comment expliquer cette influence si grande sans reconnaître à ces livres un caractère sacré ? Il semble que, seule, la religion peut avoir une influence si durable et si forte, car, seuls, dans d'autres civilisations, les livres sacrés sont comparables aux livres chinois ; aucun livre profane, aucune doctrine philosophique n'a pu, chez d'autres peuples, immobiliser tout un monde dans le respect, pendant des milliers d'années (1).

CAUSES ET VÉRITABLE CARACTÈRE DE L'INFLUENCE DES KING. —
L'explication de cette influence est cependant assez simple. Elle me semble intéressante à plusieurs points de vue, et

dans laquelle la règle de droit est confondue avec la prescription religieuse ». Cpr. aussi p. 74, et IHERING, *L'esprit du droit romain*, I, p. 79.

1. Cpr. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., pp. II et III. « La grande vénération que les Chinois ont toujours professée pour les King a fait croire en Europe qu'il existe une parfaite analogie entre ces ouvrages antiques et les livres sacrés des autres peuples, tels que la Bible, les Védas, le Coran, etc. De là, les auteurs qui ont écrit sur la Chine les ont généralement appelés « Livres sacrés des Chinois », dénomination radicalement fautive que les sinologues devraient abandonner... »

c'est pour cela que je n'hésite pas à entrer dans des détails qui pourront sembler peu juridiques.

D'abord elle nous fera connaître le vrai caractère de l'influence des King et des autres livres chinois, elle nous fera pénétrer dans la vie intellectuelle des nations qui nous occupent, et nous aidera ainsi à comprendre l'esprit de leurs lois. Puis elle nous expliquera ce phénomène, unique dans l'histoire des peuples, de la nation chinoise atteignant du premier coup la perfection morale, puis « se conservant immobile, depuis l'origine la plus reculée des sociétés humaines, sur la scène si mobile et si changeante du monde » (1), alors que pour d'autres peuples Ihering a pu dire que « ce qui paraît, au point de vue actuel, naturel et raisonnable est le produit d'un travail long et pénible » et que « pour parvenir à formuler cette idée que l'homme est libre il a fallu déployer plus d'efforts que pour savoir que la terre se meut autour du soleil ».

— Mais comment allons-nous expliquer que des préceptes purement moraux, et non religieux, aient pu laisser dans la pensée, dans la législation, dans toutes les institutions chinoises une empreinte ineffaçable. M. Letourneau ne s'explique pas cette influence profonde : « avec la constitution de notre cerveau aryen, écrit-il, nous ne parvenons pas à comprendre l'extraordinaire admiration que les Chinois ont éprouvé pour ces plates maximes, où les détails pratiques coudoient les moralités, d'où les « doctrines étranges » sont si soigneusement écartées, qu'il n'y reste plus guère que des banalités » (2). C'est justement parce que ces maximes sont à la portée de toutes les intel-

1. PAUTHIER, *Confucius et Mencius*, Intr., p. III.

2. LETOURNEAU, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, p. 288.

ligences qu'elles ont pu exercer une influence si forte : les doctrines les plus efficaces, les plus puissantes ne sont pas celles qui sont comprises seulement d'une élite, mais celles qui agissent directement sur les foules. Puis il faut bien reconnaître à celle de Confucius une grande beauté morale. La beauté morale d'un précepte n'a rien à voir avec son originalité plus ou moins grande. Un disciple de Confucius a dit : « la doctrine de notre maître consiste uniquement à posséder la droiture au cœur et à aimer son prochain comme soi-même » (1) ; une telle doctrine peut être considérée par M. Letourneau comme banale, elle n'en possède pas moins une beauté éternelle. Le Christ n'a pas enseigné une autre morale : au monde antique, bâti sur l'égoïsme, il est venu prêcher le renoncement et l'amour, et la bonne parole a changé la face du monde...

Cette beauté paraît plus grande encore aux Chinois à cause de l'extraordinaire difficulté qu'ils éprouvent à connaître les textes. Car il en est des richesses intellectuelles et morales comme des richesses matérielles : celles qui paraissent les plus précieuses sont celles qu'on a acquises lentement et péniblement. C'est le cas des préceptes de Confucius. Exprimés dans une langue sans alphabet, au moyen de signes idéographiques, ils ne peuvent être déchiffrés par les étudiants les plus doués qu'après de longues années d'étude et les plus grands efforts. Il faut avoir vu travailler des Annamites, il faut les avoir vus courbés sur des livres, qu'ils apprennent par cœur, ligne par ligne, page par page, après avoir écouté les explications d'un maître vénéré, il faut les avoir vus fournir cet effort continu, pendant des années et des

1. LUN-YU, IV, 46.

années, pour comprendre leur respect des sages chinois. Les beaux préceptes ainsi conquis, péniblement, par un effort de toute une vie, ne peuvent manquer de leur apparaître comme des révélations d'une suprême sagesse, comme des principes admirables, comme des vérités éternelles. Qu'ils s'en inspirent ensuite dans tous les actes de leur vie publique et de leur vie privée, cela est inévitable.

Et cette vénération est générale; elle n'est pas particulière à la classe des lettrés, car, si les personnes capables de lire les écrits des sages sont assez rares, l'enseignement n'en est pas moins très répandu en Annam et en Chine (1). Si tous les Annamites et tous les Chinois ne sont pas des lettrés, si tous n'en ont pas les connaissances, tous cependant en ont donc les goûts et partagent leur vénération pour les choses écrites. Cette vénération générale explique l'influence prépondérante des lettrés dans le gouvernement de la Chine et de l'Annam : dans ces pays il n'y a pas d'autre noblesse que celle qui se fonde sur le savoir ou sur le mérite, et la classe des mandarins forme une aristocratie qui se recrute dans le peuple même, par voie de concours.

CONSÉQUENCE DE L'INFLUENCE DES KING. — C'est ainsi que l'étude des caractères, extrêmement pénible à cause de l'absence d'alphabet, à cause aussi de l'absence de toute méthode, a fait des nations qui nous occupent des peuples entiers de philologues et de philosophes, dont toutes les forces vives sont usées et absorbées par l'étude des anciens

1. Cf. LETOURNEAU, *L'évolution politique dans les races humaines*, p. 191.

textes, dont toutes les aspirations sont tournées vers le passé, dont l'unique ambition est de comprendre et de réaliser les doctrines des sages.

Aussi voyons-nous une grande perfection morale dans toutes les institutions sino-annamites. Milne a pu dire : « l'organisation politique du gouvernement chinois, qui date de plus de 4.000 ans, est l'organisation la plus philosophique, la plus rationnelle, la plus dépouillée des préjugés de toute sorte, qui jusqu'ici ait jamais été appliquée en aucun temps et en aucune contrée du monde » (1).

La conception du droit comme une pure morale appliquée, non comme une réglementation des droits individuels, et cette notion du devoir qui domine tout le droit sino-annamite, notion à laquelle ne correspond pas toujours celle d'un droit qui en serait la contre-partie, sont encore les résultats immédiats de l'influence des sages de la Chine : cette suppression de la notion du droit, que Comte voudrait réaliser par politique, pour comprimer chez les prolétaires « une ambition aussi funeste à leur bonheur qu'à leur devoir » (2), découle tout naturellement des doctrines de Confucius et des autres philosophes chinois, qui, étant des moralistes et non des jurisconsultes, parlent sans cesse des devoirs sans jamais prononcer le mot de droit.

Mais cette influence a encore pour résultat d'immobiliser le peuple chinois et le peuple annamite dans la contemplation et dans l'imitation du passé : à cause de leur éducation, ils ne conçoivent pas de perfection plus grande que celle révélée dans les anciens livres, ils se sont

1. Cf. LETOURNEAU, *L'évolution politique*, p. 193.

2. DE ROUVRES, *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*, p. 451.

efforcés de la réaliser dans toutes leurs institutions, puis ils sont restés immobiles pendant des milliers d'années, convaincus d'avoir atteint le summum de la perfection sociale (1).

Ihering a opposé cette tendance conservatrice à celle des Romains, en disant que la première est le résultat du manque de force créatrice, et de l'inertie », tandis que la deuxième « se fonde au contraire sur une force active : la force avec laquelle un caractère ferme poursuit les principes qu'il s'est tracé, et s'en tient à ce qu'il a reconnu juste et vrai » (2). En réalité, la cause de l'immobilité de la législation chinoise est dans sa perfection relative (3) : un droit qui s'inspire directement des doctrines de Confucius ne peut manquer de convenir à un peuple nourri de ces doctrines et façonné par elles (4).

CONCLUSION. — Nous savons maintenant quel a été le vrai rôle des King.

Ces livres de métaphysique, d'histoire, de morale, de vers et de chansons, ne doivent pas être considérés comme des livres canoniques ou sacrés, et ils sont encore moins des sources du droit : aucun texte, aucune autorité ne leur a reconnu force de loi, et s'il arrive parfois que le code fait allusions à certaines de leurs règles

1. LETOURNEAU, *L'évolution politique*, p. 189.

2. IHERING, *L'esprit du droit romain*, I, p. 344.

3. Cpr. W. WILLIAMS : « ... the long continuance of the chinese polity is a proof both of its adaptation to the habits and condition of the people, and of its general good management... » (*The Middle Kingdom*).

4. Quant au caractère conservateur du droit romain j'aurai l'occasion, dans ce travail, d'en chercher les véritables causes.

comme à des règles très connues (1), cela prouve seulement que certains préceptes des livres classiques, susceptibles de donner naissance à des règles de droit, ont tellement pénétré dans les mœurs qu'ils en sont devenus des règles de droit coutumier. Placer les King parmi les monuments juridiques, c'est à la fois commettre une erreur, et rabaisser le vrai rôle qu'ils ont joué dans le développement de la législation et de la civilisation sino-annamites.

Ils ne renferment pas des règles du droit positif, mais ils ont joué, dans la formation du droit sino-annamite, un rôle comparable à celui joué par le droit naturel dans le développement de la législation chez les autres peuples. Les préceptes qu'ils contiennent sont pour les Chinois la raison et la sagesse écrites, et s'ils ne sont pas toujours susceptibles de se transformer en règles de droit, beaucoup d'entre eux n'en doivent pas moins être considérés par nous comme des principes de législation, que les souverains de la Chine et de l'Annam ont souvent respectés dans l'élaboration du droit positif.

Ils n'ont jamais été des sources du droit : les préceptes qu'ils peuvent contenir ne sauraient être invoqués en justice comme des textes de loi ; mais ils sont quelque chose de plus : ils représentent avec les autres vieux livres Chinois, tout le savoir, toutes les aspirations des peuples que nous étudions, ils sont la source de toute leur vie intellectuelle, ils contiennent toutes leurs conceptions de la morale et de la vie, et c'est par leur influence qu'il faut expliquer la perfection et l'immobilité de la civilisation sino-annamite.

1. Ex. : art 108, cas de répudiation.

Les King ont donc joué dans le développement de la pensée, de la législation et de la civilisation sino-annamites un rôle capital. Cette importance justifie la longue étude que nous en avons faite (1).

II. — LES SOURCES PRODUCTRICES DU DROIT SINO-ANNAMITE (2)

Le paragraphe précédent nous a fait connaître les textes où l'on peut trouver le droit sino-annamite. Il convient maintenant de chercher la manière dont ce droit s'est formé. Par quelles autorités a-t-il été créé ? Par la loi, par la jurisprudence, par la doctrine ou par la coutume ?

1. S. E. M. Thàn trong Huê, qui a bien voulu me donner de précieux renseignements sur les King, a donné à son étude la conclusion suivante :

« Les King sont des livres de métaphysique, de morale, d'histoire, de poésie... On y trouve des principes sur l'organisation gouvernementale, administrative, sociale, et de précieuses indications sur les mœurs des temps antiques ; par eux, on peut avoir une idée des connaissances, des aspirations, et des institutions juridiques des hommes de jadis. Ces livres représentent en somme tout le legs du passé, et ils ont naturellement exercé une influence considérable sur la formation du droit moderne.

« Mais il ne faut pas voir en eux des monuments juridiques, car ils n'ont jamais eu force de loi ; et ils ne sont pas non plus des livres sacrés, ils n'ont rien de comparable au Koran, aux lois de Moïse ou de Manou. »

2. J'étudie, dans ce paragraphe, les sources productrices du droit, c'est-à-dire « les différentes façons dont les règles juridiques sont établies ». Le mot « sources » a encore un autre sens dans la langue du droit : « quand il s'agit de droit ancien, on entend par sources les documents dans lesquels une législation abolie peut être étudiée ». Les sources sont alors des monuments juridiques. Cf. PLANIOL, *Traité élémentaire de droit civil*, I, p. 4.

Voilà la question que nous allons résoudre. Et nous allons la résoudre parce qu'elle est d'une importance capitale : elle nous fera comprendre l'aspect et les tendances des lois.

1° LA LOI. — La principale source du droit sino-annamite est la loi. Cette loi est l'œuvre du souverain, car le pouvoir législatif lui appartient, comme tous les pouvoirs. Il lui a toujours appartenu et nous pouvons le constater en lisant les annales chinoises. Le Chou-King lui reconnaît un droit exclusif : « Le souverain seul a le droit de récompenser, le souverain seul a le droit de punir ». Ce droit de récompenser et de punir n'est que celui de légiférer, car toutes les dispositions du droit sino-annamite prononcent des peines contre ceux qui osent les violer.

2° LA JURISPRUDENCE. — a) *Limitation des pouvoirs des juges.* — Ce pouvoir législatif, le souverain le garde jalousement pour lui seul. Le juge ne peut jamais créer du droit, car il y a, dans le code, toute une série de dispositions tendant à limiter étroitement ses pouvoirs, à en faire un simple agent d'exécution.

D'abord le législateur s'est ingénié à prévoir tous les faits délictueux, et à fixer pour chacun d'eux une peine précise. Pour ces faits prévus aucune latitude n'est laissée au juge : il ne doit jamais faire autre chose que reconnaître la nature de la faute commise et appliquer la peine telle que la loi la prononce, sans jamais pouvoir faire varier cette peine en raison des circonstances particulières du fait (1).

1. PHILASTRE, I, p. 3.

Pour chaque infraction la loi prévoit donc toutes les circonstances atténuantes ou aggravantes, au lieu de les laisser à l'appréciation du juge (1). C'est ainsi qu'à côté des règles de définitions, qui sont des règles générales, il y a des articles spéciaux applicables à certains cas particuliers (2).

Cependant le législateur se rend compte qu'il ne peut tout prévoir et que le code doit contenir des lacunes : « Les dispositions des règles sont limitées ; les variations des circonstances et de la nature des faits sont indéfinies... (3) ». Pour remédier aux inconvénients de son système, il est amené à édicter quatre dispositions bien caractéristiques du droit sino-annamite : ce sont celles des articles 43, 60, 350 et 351, dont le but est de déterminer des peines pour des faits répréhensibles, mais non prévus par le code ou pour lesquels le législateur n'a pas encore fixé une peine.

L'art. 43 dispose que « lorsqu'il faudra déterminer la peine dans un cas qui ne sera pas exactement prévu par une disposition particulière, on citera (par extension) une (autre) loi, en assimilant ou en comparant le fait nouveau

1. Une ordonnance de Minh-Mang (1839) a introduit les circonstances aggravantes, contrairement au principe fondamental de la fixité des peines, mais c'est une réforme relativement récente, et nous nous occupons surtout de l'ancien droit et du code de Gia-Long.

2. Le commentaire officiel de l'article 34 nous explique à ce sujet la pensée du législateur : « Les règles de définitions sont des règles ordinaires de toutes les lois ; l'article spécial, c'est la règle particulière qui détermine la peine de la faute commise ; le but de la loi est d'éviter que ce qui est d'inégale importance soit uniformément régi par la même règle... »

3. Art. 43, C. O. Lire aussi les « explications coordonnées » de l'article 351.

au fait prévu, en décidant quelle est la peine et si l'y a lieu de l'augmenter ou de la diminuer. » Mais cette assimilation ne dépend pas seulement du juge : l'art. 43 dit que la solution sera soumise à l'autorité supérieure, et, qu'après délibération, un rapport sera adressé au souverain. On voit qu'ici encore aucune innovation prétorienne n'est possible.

Les art. 60 et 350 prévoient des peines pour quiconque contreviendra à un ordre écrit du souverain ou à une ordonnance souveraine (1).

Quant à *l'art. 351* il est rédigé en termes plus généraux encore. Intitulé : « de ce qui ne doit pas être », il dit : « Celui qui aura fait ce qui ne doit pas être fait sera puni de 40 coups de rotin ; si l'importance du fait est grave, la peine sera de 80 coups de truong ». Cet article vise les faits qui n'ont pas été prévus par le législateur, mais qui méritent cependant d'être punis parce qu'ils sont contraires à la morale ou à l'ordre public (2).

L'art. 351 est tout à fait remarquable. Il nous montre comment le législateur sino-annamite comprend son rôle, qui est d'assurer le respect de la morale et de l'ordre social, plus que de sauvegarder les droits individuels : considérant l'intérêt de la société et non celui du justiciable, le législateur ne se préoccupe pas de savoir s'il est juste de le punir même quand il n'y a pas de texte. Ou plutôt il lui semble naturel de réprimer tout manque-

1. « Un ordre écrit, c'est une règle instituée une fois pour toutes ; une ordonnance est un ordre à exécuter dans une circonstance spéciale seulement. » (art. 350, C. O.).

2. Ainsi le tribunal de Go-cong a appliqué cette disposition de la loi annamite au cas d'un notable qui a refusé d'exécuter un ordre de l'autorité française (Jugement cité par MIRABEN, *Précis de droit annamite*, p. 251).

ment à la morale : le sujet n'a pas d'autre droit que celui de toujours faire son devoir ; s'il s'écarte de la voie droite il risque toujours d'être puni, que cette transgression du devoir ait été prévue ou non par la loi. Ainsi, malgré les règles très étroites d'interprétation, les textes ont moins d'importance en droit sino-annamite qu'en droit romain ou français : les peines sont toujours précisées, pour éviter des abus possibles, mais la possibilité d'incriminer ne suppose pas l'existence nécessaire d'une loi promulguée. Le droit annamite, c'est avant tout la morale et l'équité ; ce n'est pas un ensemble de textes dont on doit, laborieusement, peser les termes pour en tirer un sens faux ou vrai.

Cependant si l'article 351 laisse au juge quelque pouvoir, en lui permettant de punir tout fait contraire à la morale, il ne peut en user que dans des cas très peu nombreux. Il faut :

- 1° Que ces cas n'aient pas été prévus par la loi ;
- 2° Que ces cas imprévus ne puissent pas être convenablement assimilés à d'autres cas prévus.

Or les faits remplissant cette double condition ne sauraient être nombreux ni importants, car le code s'ingénie à prévoir tous les cas importants et il n'apparaît guère de besoins nouveaux dans une société aussi stationnaire que la société annamite.

En résumé, nous voyons que la tendance du législateur à vouloir conserver pour lui seul le pouvoir de légiférer, et, par suite, à limiter les pouvoirs du juge, a eu pour conséquence le système suivant :

La loi cherche à prévoir tous les actes qui sont contraires à la morale ou qui peuvent troubler l'ordre public ;

pour chacun de ces actes elle prononce une peine précise, que le juge ne doit pas modifier.

Quand le souverain défend certains faits, mais sans édicter de sanctions pénales, le juge doit prononcer la peine de 50 coups de rotin ou de 100 coups de truong, suivant qu'il s'agit d'une ordonnance souveraine ou d'un ordre écrit (art. 350 et 60).

Quant aux faits imprévus, le juge doit les assimiler aux faits prévus pour déterminer la peine à prononcer ; mais la solution doit être soumise à l'approbation du souverain (art. 43).

Quand cette assimilation est impossible — parce qu'il n'existe aucun cas prévu analogue au cas nouveau — et que cependant le fait est contraire à la morale ou à l'ordre public, le juge peut infliger la peine de 40 coups de rotin ou de 80 coups de truong, selon la gravité de la faute (art. 351). Mais cet article, qui semble laisser au juge un très grand pouvoir, ne peut être appliqué par lui que dans des cas très peu nombreux et très peu importants. Il lui permet de compléter la loi dans un petit nombre de cas, mais jamais de la corriger.

Avec un tel système, qui limite étroitement ses pouvoirs, il est évident que le juge annamite ne peut jouer aucun rôle dans le développement du droit.

b) *Autre obstacle à la formation d'un droit prétorien.* — D'autre part, dans la mesure où le juge peut compléter la loi, dans le silence complet des textes, ses décisions n'ont d'autorité que pour les faits qui en sont l'objet ; cette autorité n'existe que pour le présent immédiat, sa naissance coïncide avec son évanouissement, et elle ne peut lier l'avenir ; dans le système du code annamite, ces

décisions ne sont jamais que des événements isolés qui ne peuvent se grouper pour constituer une source du droit.

L'article 380 défend aux tribunaux de s'appuyer sur elles, puisqu'il leur défend même de citer des arrêts impériaux et de les considérer comme des lois : « Les arrêts impériaux prononçant des peines, spécialement rendus dans des cas particuliers et qui n'ont pas encore été érigés en lois, ne peuvent être cités et considérés comme lois... » Et cela parce que « les lois et les décrets sont des règles invariables et persistantes qui doivent être suivies », tandis que « les arrêts impériaux reçus dans des cas spéciaux... sont toujours des mesures conformes à la nécessité d'un moment ».

L'article 380 rend donc impossible l'existence d'une jurisprudence qui serait une source du droit (1).

3^o LA DOCTRINE. — Nous venons de voir que le législateur a réduit le rôle du juge à un rôle presque automatique, qu'il a empêché chez lui toute initiative, qu'il a rendu son influence nulle et la jurisprudence inexistante. On pourrait croire que ces mesures ont été prises par un souverain jaloux de son autorité. En réalité, il a voulu seulement protéger la loi et la société contre la corruption possible des juges, et cette préoccupation est visible dans les textes (art. 374 et 380, C. O.).

Quant à la préoccupation de s'assurer le monopole du pouvoir législatif, elle n'a pas dû exercer une influence déterminante. L'autorité royale est justement trop respectée pour qu'on songe à la défendre contre des empiète-

1. Cp. W. WILLIAMS, *The middle Kingdom*, I, p. 303.

ments, qu'un esprit annamite ou chinois n'arrive même pas à concevoir : on ne cherche jamais à éviter que des dangers possibles et concevables, et le souverain annamite n'a peut-être jamais pensé qu'on puisse critiquer ses actes ou prétendre à corriger ses lois.

C'est fort probablement pour cette raison que, tout en étant despotique, le souverain sino-annamite recommande et encourage l'étude des lois (1); car, en Annam, cette étude n'aurait pour but que leur connaissance et ne saurait arriver jusqu'à leur critique. Etude des lois, doctrine, science juridique, ces mots, en France, sont inséparables de l'idée de critique des institutions existantes, de l'idée de recherche de règles meilleures. En Annam, non seulement une telle étude n'existe pas, mais encore elle est inconcevable, tant les Annamites ont de respect pour la personne et pour l'autorité de l'empereur. Celui qui n'a pas vécu dans ce pays, qui n'a pas reçu une éducation vraiment annamite, et qui n'a pas écouté, tout enfant, les légendes et les histoires de l'ancien temps, celui-là comprendra difficilement la profondeur de l'attachement et du respect des Annamites pour leur roi : amour et vénération des parents, dévouement et fidélité à l'empereur, respect de la personne et de l'autorité du souverain, voilà, en effet, les vraies bases de leur vie morale; les croyances religieuses ne viennent qu'après ces sentiments.

C'est, à mon avis, ce profond respect, joint à d'autres causes (2), qui a empêché la naissance d'une vraie science juridique. La mentalité de la race en est si profondément

1. L'article 59 accorde certains avantages aux personnes qui savent « lire, expliquer et interpréter complètement les lois ». « Cela est ainsi, dit le commentaire officiel, afin d'encourager au savoir ».

2. Lire ci-dessous

imprégnée, que certains étudiants annamites, même parmi ceux qui vivent en France, ne comprennent pas qu'on puisse discuter l'opinion d'un maître sans être coupable de prétention et d'impertinence... Ce respect, non imposé, mais inné et volontaire, n'est sans doute pas sans noblesse, mais il dénote une absence complète d'esprit scientifique, et il entrave le développement de la science. C'est ainsi qu'il est en Annam et en Chine, une des causes qui ont empêché la naissance de la science juridique.

Je dis : une des causes », car ce n'est pas la seule. Sans critiquer les décisions du souverain, sans suggérer des réformes, on peut rapprocher les diverses dispositions des lois, et de ce rapprochement déduire des théories, des règles générales — et c'est déjà faire œuvre scientifique. Mais l'idée même de ce travail ne peut naître que si on considère le droit comme susceptible d'être l'objet d'une science. Or, en Annam et en Chine, le droit n'a jamais été objet de science. Le législateur ne pose pas des principes généraux dont il déduit ensuite les conséquences logiques ; il s'attache à prévoir une infinité de cas particuliers qu'il résout comme des problèmes isolés, n'écoulant que sa raison, sa volonté et sa conscience. Aussi, pour les Annamites et les Chinois, le droit n'a jamais été que l'expression de la volonté du souverain et la sanction de la morale. Ce n'est pas un système de règles abstraites, mais un ensemble de décisions relatives à des cas concrets. Et, devant cet amas de solutions d'espèces, on ne songe pas à en tirer des principes généraux, dont la découverte serait d'ailleurs parfaitement inutile, puisque ces principes ne lieraient pas le souverain et que les juges n'auraient pas le droit de s'en inspirer.

Pour toutes ces raisons : respect du souverain, concep-

tion particulière du droit, une science juridique n'a pu naître en Annam et en Chine (1).

Ces pays n'ont jamais connu de vrais juriconsultes, et l'idée seule d'une vraie science juridique n'y est même pas née.

Autant que la jurisprudence, la doctrine est inexistante et n'a exercé aucune influence, même indirecte, sur le développement du droit.

Comme sources du droit, nous ne voyons encore que la loi.

4^o LA COUTUME. — Par contre, cette loi est très détaillée, car nous savons combien le souverain est actif, combien il s'ingénie à prévoir tous les faits contraires à la morale ou dangereux pour l'ordre social. Nous verrons, cependant, que s'il sanctionne tous les devoirs, même les devoirs de pure morale, il ne parle pas des droits de l'indi-

1. « Je ne connais pas d'auteurs annamites qui aient écrit sur le droit, m'écrit S. E. M. Thàn trong Hué, car le droit n'a jamais été étudié chez nous. Les anciens lettrés ne lisaient le code que lorsqu'ils étaient nommés aux fonctions administratives, ceux qui étaient nommés dans l'enseignement ne le lisaient pas; quant au peuple, il l'ignorait complètement : on disait que c'était un livre prohibé... »

De même, Philastre écrit : « En Cochinchine, l'étude du droit est absolument défendue en fait, bien qu'en droit elle soit recommandée par le code lui-même. Il n'existe que des éditions du code imprimées par le gouvernement, qui en fournit des exemplaires seulement aux divers services publics .. En Chine, au contraire, l'étude du droit est permise; beaucoup d'éditeurs publient le code avec des annotations et des commentaires... » Mais l'auteur ajoute qu'« aucun de ces recueils ne contient une analyse de l'ensemble du droit chinois et n'a essayé d'en déduire une théorie quelconque ». « Chaque commentateur, dit-il, épiluche la loi phrase par phrase, cherche à relever quelque comparaison, à trouver quelque circonstance imprévue et surtout à justifier les dispositions de la loi... » (I, p. 4).

vidu (1). Cette notion du droit, en tant que « faculté reconnue à une personne par la loi, et qui lui permet d'accomplir des actes déterminés (2) », en tant qu' « intérêt juridiquement protégé (3) », cette notion, qui domine le droit romain et les droits européens modernes, est à peine dégagée dans le droit sino-annamite. Ce droit a pour but unique de faire respecter la morale et l'ordre public, non de reconnaître et de réglementer les droits de l'individu.

Il est intéressant de remarquer que le rêve d'Auguste Comte est réalisé au pays d'Annam : « Dans l'état positif, dit-il, l'idée de droit disparaît irrévocablement. Chacun a ses devoirs et envers tous ; mais personne n'a aucun droit proprement dit. Nul ne possède d'autre droit que celui de toujours faire son devoir (4) ». Cette phrase s'applique parfaitement au droit sino-annamite : le législateur prescrit à chacun l'accomplissement de tous ses devoirs, mais ne parle jamais de ses droits.

Cette indifférence pour les droits de l'individu est un des caractères essentiels du droit sino-annamite. Nous aurons l'occasion de l'étudier plus tard, et d'en discuter les causes. Pour le moment, nous ne devons en parler que pour faire constater une grande lacune dans le code : les droits de l'individu et les rapports des individus, quand ces rapports ne touchent pas directement à l'ordre public.

Or, les particuliers ont des rapports les uns avec les

1. W. WILLIAMS, I, p. 306 et ci-dessous. Cf. aussi LURO, *Cours d'administration*, p. 215.

2. PLANIOL, *Traité élémentaire de droit civil*, I, p. 7.

3. IHERING, *L'esprit du droit romain*, IV, p. 337.

4. AUGUSTE COMTE, livre I de *La Politique*, p. 361.

autres, en Annam comme partout ailleurs. On peut dire seulement que dans ce pays agricole, où les besoins et les échanges sont peu nombreux, ces rapports sont très simples et ne demandent par une réglementation précise et détaillée. Mais le seul fait d'exister, de se répéter constamment, suivant certaines façons toujours identiques, suppose qu'ils sont soumis à des règles qui, pour n'être pas établies par la loi, n'en sont pas moins des règles de droit.

Ainsi, à côté de la loi, la coutume est aussi une source du droit. Son domaine comprend toutes les questions civiles qui n'auraient pas été réglementées par la loi, et ces questions sont assez nombreuses car le code ne renferme que quelques textes de droit civil pénalisé.

La coutume est donc une source très importante du droit civil, et son autorité doit être considérable dans un pays où la tradition est toujours respectée (1).

Cette étude nous amène à conclure qu'il y a deux sources du droit sino-annamite : la loi et la coutume.

La loi intervient quand l'ordre social est en jeu. Elle précise les devoirs de chacun et punit tout manquement à

1. « *Phep vua thua lê lang* » dit même un adage annamite : « L'ordre du roi le cède à la coutume du village », et Wells Williams écrit : « Although the emperor is regarded as the head of this great organization... he is still considered as bound to rule it according to the published laws of the land; and when there is a well known law, though the source of law, he is expected to follow it in his decrees » (*The middle Kingdom*, I, p. 299). Cp. aussi LURO, *Cours d'administration*, p. 145 et *Le pays d'Annam*, p. 232 : « ... Il faut interroger la coutume orale, née des inspirations du droit naturel, des prescriptions rituelles et des principes tirés des livres canoniques. Pour savoir le droit civil, dans ce pays, il faut connaître à fond les mœurs et la doctrine philosophique du royaume ».

ces devoirs. Elle est toujours pénale, même lorsqu'elle s'occupe de questions civiles, administratives ou rituelles.

Quant aux rapports des particuliers, ils sont réglementés surtout par la coutume, qui est le résultat des traditions ancestrales et de l'enseignement des livres classiques.

En dehors de ces deux sources, il n'y en a pas d'autres : la jurisprudence et la doctrine n'ont joué aucun rôle dans la formation du droit sino-annamite.

INTÉRÊTS DE CETTE ÉTUDE. — Ces conclusions vont nous aider à comprendre un grand nombre de caractères du droit sino-annamite, car il est évident que la manière dont un droit s'est formé est d'une importance capitale et détermine l'aspect et les tendances des lois. C'est une vérité trop évidente pour que nous ayons besoin de l'expliquer, et d'ailleurs nous allons voir que le droit sino-annamite en est la meilleure preuve.

Nous allons montrer d'abord que la manière dont s'est formé ce droit peut nous expliquer son aspect extérieur. Nous verrons plus tard que l'esprit des lois s'explique aussi par l'histoire de leur formation.

PREMIÈRE PARTIE

LA FORME DE LA LOI ANNAMITE

CHAPITRE PREMIER

LA FORME DE LA LOI ANNAMITE

1^o LES RÈGLES GÉNÉRALES DANS LE DROIT SINO-ANNAMITE. —

Le droit sino-annamite se présente sous un aspect qui a toujours été jugé sévèrement par les auteurs : « ... les principes fondamentaux admis sont presque toujours respectés, dit Philastre, mais les matières sont classées sans ordre, exposées sans méthode générale et sous une forme étroite (1) ».

Et Schreiner est du même avis : « Nous savons déjà, écrit-il, que le législateur annamite s'est abstenu de formuler des lois sur des principes généraux, qu'il s'est, au contraire, attaché à citer une infinité de cas particuliers, les groupant avec plus ou moins de bonheur, et rendant

1. PHILASTRE, I, p. 3.

ainsi la déduction des règles générales fort laborieuse sinon impossible (1) ».

En vérité, les règles générales existent : le code en a posé quelques-unes, parmi les règles de définitions (2), et, d'autre part, M. Moquay a su dégager « les principes généraux du droit pénal annamite » ; mais elles sont moins apparentes qu'en droit français. La cause en est que le rôle du législateur étant de régler les relations de la vie, « il peut se borner à dicter ses volontés sous leur forme originaire immédiatement pratique », et que c'est seulement à la science d'analyser ces règles pratiques et de découvrir les principes généraux du droit (3). Or, en Annam, la vraie science juridique n'a jamais existé ; aussi les principes que peut contenir le droit annamite restent-ils enfouis sous l'amas des décisions d'espèces.

2° LA DIALECTIQUE JURIDIQUE DANS LE DROIT ROMAIN, DANS LE DROIT FRANÇAIS ET DANS LE DROIT SINO-ANNAMITE. — Mais si le droit annamite n'ignore pas complètement les règles générales, il est bien exact qu'il n'est pas un ensemble, « un organisme logique d'institutions et de définitions juridiques » ; les lois y apparaissent presque toujours comme des solutions d'espèces, sous forme de commandements et de défenses, qui ne perdent jamais de vue la réalité de la vie.

A ce point de vue il est très différent du droit romain,

1. SCHREINER, III, 209.

2. Exemples : art. 29 : « De la distinction du principal coupable et des co-auteurs entre ceux qui commettent ensemble une faute » ; art. 35 : « Règle d'augmentation et de diminution des peines » ; art. 43 : « Détermination de la peine dans les cas imprévus », etc.

3. IHERING, I, pp. 26 et suiv. (Mission de la science).

qui apparaît plutôt comme formé par la combinaison logique de notions juridiques. Ce caractère a même fait dire à Ihering que « le droit romain se distingue par la rigueur de sa logique », et même que « le monde romain est un monde glacé, un monde de maximes et de règles abstraites... ». « On semble avoir fait du droit, écrit-il, un champ clos ouvert à tous les fanatiques de la subtilité scolastique. L'éclat de la logique recouvre tout le droit romain et éblouit quiconque s'en approche... Au lieu de voir le monde réel où règnent les puissances réelles de la vie, l'on ne distingue plus que comme une *fata morgana* : un monde soumis à la toute-puissance de l'abstraction... » (1).

Le droit français a, dans une certaine mesure, hérité de cette logique juridique. Les auteurs s'efforcent toujours de faire cadrer les dispositions du code et des lois avec les principes généraux du droit. Ces principes trouvés, ils en tirent toutes les conséquences logiques, et ces déductions servent ainsi à compléter les textes (2) ou à les critiquer.

Se trouvent-ils même devant une institution bien assise, devant une jurisprudence constante, cela n'empêche pas les jurisconsultes de chercher son fondement juridique et de discourir à l'infini (3).

Ce goût des principes, ce souci de logique arrive même à être non seulement inutile, mais encore nuisible au

1. IHERING, IV, p. 307.

2. C'est ainsi que l'explication des effets de la solidarité passive par l'existence entre les codébiteurs d'un mandat tacite particulier a servi à compléter la loi. Cf. PLANIOL, II, nos 750 et suiv.

3. Ex. : nature juridique de la stipulation pour autrui, de la lettre de change, etc.

développement du droit. M. Planiol en donne un exemple intéressant, à propos des fondations par testament :

« Ce sont les plus fréquentes, dit-il. Elles rencontrent une difficulté particulière en droit français, et cette difficulté n'a *aucun motif sérieux*, ni dans l'ordre logique, ni au point de vue social ou administratif. Elle vient uniquement de nos habitudes de langage en matière de personnalité civile et d'une tendance à raisonner sur les mots. On dit : le testateur ne peut adresser sa libéralité à l'établissement qu'il veut fonder, puisque cet établissement n'existera pas encore comme personne juridique au jour de son décès ; il naîtra seulement plus tard, et la disposition doit être traitée comme faite à une personne non encore conçue. Il est donc impossible de *créer* un établissement nouveau par ce procédé... » (1).

De tels inconvénients sont inconnus dans le droit sino-annamite. Le législateur s'inspire toujours de la réalité des faits ; il prend des décisions d'espèces, qui ne se rattachent pas nécessairement à des théories générales et qui ne découlent pas les unes des autres comme des théorèmes d'un livre de géométrie. La logique, avec lui, n'est pas souveraine et despotique.

Mais si le droit sino-annamite ignore les inconvénients de la dialectique juridique, il n'en bénéficie pas non plus des très importants avantages. Car le législateur annamite, qui s'est efforcé de prévoir et de résoudre les cas particuliers, a manqué doublement son but. D'abord, les

1. PLANIOL, III, n° 3343 ; IHERING, IV, 307, a d'ailleurs admirablement montré qu'il ne faut pas avoir la superstition des principes du droit : ils ne constituent pas, dit-il, de simples catégories logiques, ils sont la concentration des règles matérielles et les règles changent avec les rapports... »

faits concrets de la vie sont infiniment compliqués, aucun code ne peut les prévoir tous, tandis que la combinaison d'un nombre relativement peu élevé de principes aurait permis de résoudre tous les problèmes. Ensuite, même incomplet, le code est très long, très touffu, il manque d'ordre et de clarté. En un mot, pour employer l'expression de von Ihering, les Chinois n'ont pas su « s'élever jusqu'à la découverte de l'alphabet du droit » (1). Leur droit, qui ne connaît pas la logique rigoureuse du droit romain, est aussi compliqué que leur écriture. Ce n'est pas un ensemble de principes juridiques, auxquels on obéit pour résoudre tous les problèmes posés par la vie, mais un amas, nécessairement incomplet, de solutions d'espèces.

1. IHERING, I, pp. 44 et suiv. : « ... Le rapport qui existe entre un code conçu casuistiquement et un droit réduit à sa forme logique, est le même qui existe entre la langue chinoise et la nôtre. Les Chinois ont pour chaque idée un signe particulier, la vie d'un homme suffit à peine pour les connaître tous, et les idées nouvelles réclament d'abord l'invention de signes nouveaux. Nous, au contraire, nous possédons un petit alphabet au moyen duquel nous pouvons composer et décomposer tous les mots. Il est facile à apprendre et ne nous fait jamais défaut. Un code casuistique contient pareillement une foule de signes pour des cas particuliers déterminés. Un droit réduit à ses éléments logiques nous offre au contraire l'alphabet du droit, au moyen duquel nous pouvons déchiffrer toutes les modalités nouvelles de la vie, si extraordinaires qu'elles puissent être ».

CHAPITRE II

EXPLICATION DE CET ASPECT DU DROIT SINO-ANNAMITE CAUSES DE SON INFÉRIORITÉ

1^o RÉFUTATION DES EXPLICATIONS PSYCHOLOGIQUES. — Quelle est la cause de cette infériorité du droit sino-annamite, de cette supériorité du droit romain ? M. Ch. Fournier-Wailly, la trouve dans la diversité des aptitudes intellectuelles des peuples et Ihering croit à une prédestination du peuple romain à la culture du droit.

a) *Explication de M. Ch. Fournier-Wailly.* — « Tous ceux qui ont fréquenté les Annamites, écrit mon maître, M. Fournier-Wailly, ont pu constater, au cours d'une discussion, la difficulté qu'éprouvent même les plus intelligents et les plus instruits à dégager d'abord d'un ensemble de faits un peu complexes une idée générale, et ensuite, en partant de cette idée générale, à placer à son plan d'importance chacun des éléments de la question à résoudre. Dans une étude antérieure sur l'enseignement indigène annamite, j'ai essayé de dégager cet aspect particulier d'une mentalité qui demeure pour nous fort obscure. Que des magistrats français et des mandarins annamites

se réunissent pour délibérer sur une affaire, les seconds arriveront souvent aux mêmes conclusions que les premiers, mais ils n'y arriveront pas forcément par le même raisonnement. L'Annamite a donc l'esprit d'analyse, non celui de synthèse, et lorsqu'il apprécie un état de choses, il procède par comparaison beaucoup plus que par déduction. C'est ce procédé de raisonnement que l'on retrouve dans le code annamite de l'empereur Gia-Long, lequel a reproduit en grande partie le code chinois, et c'est pourquoi le même article de loi contient des dispositions entre lesquelles il ne nous paraît exister aucun enchaînement logique. Ce n'est pas qu'on ne puisse constater dans le code annamite quelques essais de généralisation, mais ils sont généralement malheureux » (1).

M. Fournier-Wailly connaît bien les Annamites, et n'a rien dit qui ne soit exact. Il faut remarquer cependant que ce manque d'esprit de synthèse, et cette différence dans la manière de raisonner, ne sont que le résultat de l'éducation et non un défaut inhérent à la race. Le mandarin annamite ne raisonne pas toujours comme le magistrat français, non parce que son cerveau n'a pas la même conformation, mais tout simplement parce qu'il n'a pas suivi les cours du lycée, ni ceux de l'école de droit. Il ignore totalement la logique mathématique et encore davantage la dialectique juridique ; l'éducation qu'il a reçue est une

1. CH. FOURNIER-WAILLY, Les Institutions traditionnelles et la Justice indigène en Annam et au Tonkin (*Bulletin du Comité de l'Asie française*, août 1909, p. 338).

Je cite M. Fournier-Wailly parce qu'il a le plus clairement exprimé une opinion admise aussi par d'autres auteurs (Schreiner, Moquay), mais les lignes citées furent écrites en 1909, et, depuis, mon maître m'a fait l'honneur d'approuver mes explications.

éducation purement morale et littéraire ; il ignore même la véritable philosophie. Dans ces conditions, sa tournure d'esprit ne saurait être identique à celle d'un Français ; mais ce caractère de son intelligence, comme d'ailleurs le caractère particulier de la législation annamite, n'est donc qu'un effet et non une cause ; c'est l'effet d'une éducation exclusivement littéraire. Si, comme nous le verrons plus tard, une morale absorbante n'avait pas étouffé la science, si le procédé d'élaboration des lois avait permis la naissance de la dialectique juridique, l'Annamite, aussi bien que le Français, aurait connu la logique scientifique et le goût des principes généraux. Il me semble donc qu'il faut remonter plus loin pour expliquer l'absence de la logique juridique dans le droit sino-annamite.

b) *Explication de von Ihering.* — Quant à Ihering, ce grand jurisconsulte explique le caractère abstrait et logique du droit romain en parlant d'une prédestination du peuple romain à la culture du droit : « La nécessité pratique immédiate ne conduit qu'à la connaissance des règles du droit. Il faut qu'un peuple soit singulièrement bien doué pour pouvoir, de bonne heure, s'élever de la connaissance de ces règles jusqu'à la découverte de l'*alphabet* du droit » (1).

Et en quoi consiste cette prédestination ? Elle vient d'un ensemble de qualités morales et de défauts que le célèbre romaniste analyse longuement.

Egoïstes, mais disciplinés, les Romains ils ont eu le sens de l'opportunité. Ils ont su comprendre l'avantage de sacrifier le cas particulier à la règle générale et abstraite, car « cette subordination seule, en lui indiquant d'avance la

1. IHERING, I, p. 43.

décision uniforme des contestations juridiques, donne au commerce de la vie la sécurité qui lui est nécessaire » (1).

Et non seulement ils ont su comprendre cette idée, mais ils ont eu assez de fermeté de caractère pour la réaliser. Car il faut beaucoup de fermeté pour se plier à « cette espèce de tyrannie de la discipline juridique » : « ce n'est pas, en effet, le sentiment moral, ni la justice qui réclament cette discipline morale.... C'est uniquement l'opportunité » (2). Le peuple romain a eu cette fermeté de caractère.

C'est même sa volonté qui l'a le plus aidé dans l'accomplissement de sa mission juridique (3), et c'est par cette volonté que von Ihering explique les deux caractères principaux du droit romain : la logique rigoureuse et l'esprit conservateur.

Vouloir réellement une chose, c'est, en effet, la vouloir constamment : la tendance conservatrice des Romains se fonde, d'après Ihering, « sur une force active..., la force avec laquelle un caractère ferme poursuit les principes qu'il s'est tracés, et s'en tient à ce qu'il a reconnu vrai et juste » (4).

Vouloir réellement une chose, c'est aussi « la vouloir en entier », avec toutes ses conséquences logiques. D'où la logique rigoureuse du droit des Romains ; d'où, aussi, la nécessité pour eux « de concilier la logique gênante

1. IHERING, I, p. 323.

2. IHERING, I, p. 324.

3. IHERING, I, p. 326.

4. IHERING, I, p. 330. Cp. MAY, n° 6, § 0 : « Mais ce n'est pas assez pour l'esprit romain de respecter servilement la règle au point d'en subir toutes les conséquences. Il la veut maintenir et conserver pour l'avenir, car ce n'est pas vouloir pleinement que de ne pas continuer à vouloir ».

avec les besoins de la pratique au moyen d'artifices de toute espèce : actes apparents, moyens détournés, fictions (§ 66-68) » (1). C'est pour eux, d'après Ihering, une véritable « nécessité morale ». « On peut dire, écrit-il, que les inventions qu'elle a suggérées aux Romains ont parfois un caractère bien étrange, presque extravagant... Mais il n'en reste pas moins vrai que ce conflit entre la logique rigoureuse avec les nécessités de la pratique, a développé, au plus haut degré, le don d'invention juridique des Romains, au grand avantage de la perfection technique du droit » (2).

Voilà comment Ihering explique le caractère abstrait, logique et conservateur du droit romain. C'est une explication ingénieuse et subtile, à laquelle le style et le nom de l'auteur ajoutent encore plus d'autorité.

En réalité, elle ne résiste pas à un examen sérieux.

L'explication de von Ihering est : 1° invraisemblable, 2° incomplète et 3° inexacte.

1° Elle se ramène à dire que les Romains étaient prédestinés à la culture du droit, d'abord par leur sens de l'opportunité, qui leur a fait comprendre l'avantage de subordonner le cas particulier à la règle générale et abstraite (3); ensuite par leur égoïsme, qui leur a fait

1. IHERING, I, p. 328.

2. IHERING, I, p. 329.

3. Cp. MAY, *Eléments de droit romain*, n° 6. M. May se contente de dire que le Romain s'incline devant la règle de droit parce qu'il en perçoit l'avantage immédiat : « Sans droit, il n'y aurait pas d'ordre, pas de groupement politique durable, pas de société possible entre les hommes ». Ihering dit quelque chose de plus. D'après lui, le sens de l'opportunité a conduit les Romains, non seulement à accepter la règle de droit, mais encore à sacrifier le cas particulier à la règle générale et abstraite.

préférer l'utilité finale à la justice immédiate, plus vraie et plus humaine (1); enfin par leur volonté, qui leur a permis de se plier à une discipline juridique rigoureuse.

J'avoue que l'énumération de ces qualités et de ces défauts me laisse sceptique. Un peuple, s'il n'est pas simplement une foule, n'est pas non plus un individu. C'est une réunion d'un grand nombre d'individus, qui peuvent avoir de grandes aspirations communes, déterminées par le souvenir d'un passé commun, par le souvenir des grandes choses qu'ils ont faites ensemble, mais qui ont des caractères souvent opposés, des opinions divergentes, des intelligences très différentes à la fois par leurs tendances et par leur force. La pensée collective est capable de grandes aspirations confuses, mais, à mon avis, elle n'est guère susceptible à la fois de cette clairvoyance aiguë qui perçoit les conséquences lointaines d'une idée, de cette netteté, de cette unité systématique, de cette logique continue et volontaire.

L'explication de von Ihering manque donc de vraisemblance.

2^e Elle a, de plus, le défaut d'être purement psychologique; car de telles explications, même si elles sont justes, ne sont jamais qu'insuffisantes.

Dire, comme M. de Rosny, que les Chinois étaient enclins à la vénération, ou, comme Jhering, que les Romains étaient prédestinés à la culture du droit, c'est éluder un problème, ce n'est pas le résoudre. Car il faut encore expliquer, chez les Romains, cette volonté, cet égoïsme,

1. Nous avons dit que ce n'est pas le sentiment moral, ni la justice, qui réclament la subordination du cas particulier à la règle abstraite, mais uniquement l'opportunité.

ce sens de l'opportunité, ou, chez les Chinois, cette inclination à l'obéissance et au respect.

Or il est peu certain qu'un peuple jeune puisse avoir une individualité bien marquée ; cette individualité se formera peu à peu, par l'éducation qu'il aura reçu soit des événements de son histoire, soit de ses prêtres, de ses rois ou de ses moralistes. En fin de compte, pour donner une explication vraiment bonne, vraiment complète des institutions d'un peuple, il faut donc toujours remonter aux faits, qui, seuls, peuvent expliquer les tendances de ce peuple. Les explications psychologiques ne sont bonnes qu'à la condition d'être elles-mêmes complétées par l'histoire. Ainsi la psychologie sociale ne sort vraiment du domaine des appréciations personnelles, pour entrer dans celui de la science, que si elle repose sur des faits, que si elle a une base objective.

L'explication psychologique de von Ihering n'est donc pas seulement invraisemblable, elle est encore incomplète.

3^e Elle est de plus contraire à la vérité historique. Car il est inexact de dire que les Romains ont sacrifié le cas particulier à la règle abstraite parce qu'ils ont compris l'utilité de ce sacrifice. S'ils l'avaient fait volontairement, ils auraient posé *a priori* des principes généraux, des règles générales, pour en tirer ensuite toutes les conséquences logiques. Or c'est ce qui n'a pas eu lieu. Le droit romain, dans son état très ancien, n'avait nullement un caractère abstrait, et la Loi des XII Tables, « l'image la plus fidèle du vieil esprit romain », n'était pas un recueil de principes généraux, bien qu'elle pût être considérée « comme la source de tous les préceptes juridiques ». Ce ne fut que plus tard que des principes juridiques furent

tirés peu à peu des règles matérielles et que le droit romain prit ce caractère abstrait d'une science éminemment logique.

Il faut donc rejeter l'explication de von Jhering : elle est invraisemblable, incomplète et inexacte. Dans l'explication des caractères de leur droit, il faut donc renoncer à exalter les qualités intellectuelles et morales des Romains.

Il faut aussi s'abstenir de suivre l'exemple de Bentham, de juger sévèrement et de tourner en ridicule les artifices dont ils se sont servis pour compléter, pour réformer ou pour tourner leurs lois, au lieu de les abroger simplement et de les refaire.

Si les Romains les avaient employés uniquement pour « continuer à vouloir », ils auraient été impardonnables : non seulement ils auraient employé des moyens puérils et frauduleux, mais encore ils auraient été très peu logiques avec eux-mêmes, quoi qu'en dise Ihering ; car il est difficile de comprendre comment on peut « vouloir pleinement une chose » et « continuer à la vouloir », en voulant précisément le contraire de cette chose, ou une chose totalement étrangère ! ... (1). Mais, en réalité, les Romains n'ont pas employé *librement* ces moyens détournés ; ils ne

1. Ex. : Les actions fictices. Cf. MAY, n° 279 : « ... Le prêteur suppose que les conditions exigées par le droit civil pour la délivrance de l'action civile sont toutes remplies, ou au contraire il suppose non accomplis les faits en présence desquels le droit civil refuserait l'action. Ainsi le prêteur suppose au demandeur ou au défendeur une qualité que celui-ci n'avait pas et qui, *jure civili*, est exigée pour l'exercice de l'action ; par exemple, il donne au *bonorum possessor* ou contre lui les actions données à ou contre l'*heres*, en insérant dans l'*intentio* la fiction : *tum si heres esset*, etc... »

l'ont pas fait pour suivre une habitude d'esprit, ou pour se plier *volontairement* à une discipline juridique dont ils auraient reconnu l'utilité.

2^o EXPLICATION PAR L'HISTOIRE. — Ils ont employé ces artifices, ils ont donné, peu à peu, à tout leur droit ce caractère abstrait et logique, parce qu'ils y ont été conduits, inévitablement, par leur organisation sociale : ils ne méritent ni les louanges ni les blâmes car ils n'ont été que le jouet inconscient du hasard.

La dialectique juridique des Romains provient d'un accident de leur histoire. — Je parle du hasard, car il faut remarquer — on l'oublie trop souvent — que c'est l'aspect du droit romain qui constitue un phénomène artificiel et anormal, non celui du droit sino-annamite. La conception du droit comme une science abstraite est un fait remarquable, monstrueux en quelque sorte, et peut-être unique dans l'histoire des peuples. Dans l'histoire de Rome ce n'est qu'un heureux accident, car ce n'est pas de l'essence du droit d'être conçu comme une science où la logique est souveraine et despotique. Il est naturel, au contraire, que le droit, ayant à régler les relations et les actes des hommes, ne prenne jamais en considération que la morale et l'équité. La logique, la dialectique juridique n'a rien à voir avec la justice. Ihering est le premier à le reconnaître : « ce n'est pas le sentiment moral, ni la justice qui réclament cette discipline morale..., c'est uniquement l'opportunité. La véritable justice demande plus que cette égalité mécanique, qui est le résultat d'une pareille tyrannie de la règle morte ; l'égalité vraie, intrinsèque, qui répond à la justice ne s'obtient

pas par ce moyen. Le sentiment moral, indépendant, ne peut souffrir que l'on résolve une question de droit comme un problème d'arithmétique, et que le droit soit ravalé jusqu'à n'être plus qu'une mécanique (1) ». Si cette logique a eu dans le développement du droit romain une importance singulière, ce n'est pas parce que les Romains avaient le don, ou la manie, d'une logique rigoureuse.

Explication par l'histoire. — La vraie cause est dans ce fait que le droit, à Rome, s'est développé moins par l'action directe du législateur que par l'influence des pontifes, des magistrats et des jurisconsultes (2). Or ces personnages n'avaient pas le pouvoir législatif ; ils ne pouvaient, de leur propre autorité, créer franchement des règles nouvelles, ni abroger des lois anciennes (3) ; ils ne pouvaient qu'interpréter la loi, et dans cette interprétation ils ne pouvaient avoir d'autorité que s'ils prétendaient tirer leurs solutions de la loi elle-même, ou de principes qu'ils prétendaient découvrir dans la loi. Le goût de ces principes et l'importance de la logique ont donc été les conséquences nécessaires de l'organisation politique des Romains.

En effet, pendant la période républicaine surtout — période pendant laquelle les principaux caractères du droit romain ont commencé à se dessiner — le pouvoir législatif appartenait non à un souverain, ni à une assemblée de représentants du peuple, mais aux comices, c'est-

1. IHERING, I, p. 324, lire aussi : IV, p. 307.

2. Cf. SUMNER-MAIRE, *L'ancien droit*, pp. 59 et suiv., et MAY, *Éléments de droit romain*, nos 8, 9 et 10.

3. Cf. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 41.

à-dire au peuple lui-même réuni en assemblées (1). Or il est évident qu'une telle organisation ne pouvait faciliter l'exercice du pouvoir législatif, car on ne pouvait songer à convoquer tout le peuple que dans des cas exceptionnels. Cet appareil législatif, si lourd, si compliqué, était donc condamné, par son organisation même, à une inaction plus ou moins complète... Cependant l'empire romain se développait, de nouveaux besoins apparaissaient. Les magistrats et les hommes de pratique devaient y faire face, sans être suffisamment aidés par le législateur, sans avoir le droit de créer eux-mêmes de nouvelles lois. Ils étaient donc *forcés* d'utiliser avec adresse les lois anciennes, de chercher le moyen de les appliquer aux problèmes nouveaux, et, pour cela, ils étaient amenés à en extraire tout le contenu logique pour en appliquer toutes les conséquences, à les combiner entre elles, à les comparer les unes aux autres, afin d'en découvrir les principes dont elles sont elles-mêmes sorties et d'utiliser ces principes eux-mêmes à la résolution des cas nouveaux. De là l'emploi de la logique, de là le goût des principes, des généralisations. De là aussi le caractère conservateur du droit romain : n'ayant pas facilement des lois nouvelles pour des besoins nouveaux, les hommes de pratique étaient bien obligés d'employer des lois anciennes, et de les étendre aux cas nouveaux par tous les moyens qu'ils devaient imaginer dans ce but, c'est-à-dire par des généralisations, par des fictions, par des biais subtils, par des détours ingénieux.

1. GIRARD, pp. 20 et 31. Et même à l'époque de la royauté, le roi ne pouvait rien changer à l'ordre légal des choses sans l'assentiment des comices, p. 14.

Pour expliquer ce fait que le Romain s'est ingénié à rattacher les principes nouveaux aux anciens, qu'il a utilisé avec adresse les lois anciennes en les adaptant du mieux qu'il pouvait aux situations auxquelles il s'agissait de pourvoir, M. May écrit que « c'est en somme la loi du moindre effort appliquée à la création juridique, ce qu'on a appelé la loi de l'économie des moyens » (1). Mais nous avons vu qu'on peut expliquer les caractères du droit romain, — qui n'est qu'un cas particulier et même exceptionnel, non un phénomène général, — sans avoir besoin d'imaginer une loi générale d'évolution juridique. Je suis donc porté à croire que cette loi de l'économie des moyens a une existence purement imaginaire : elle ne répond pas à la réalité des faits car il est difficile d'en trouver des preuves dans d'autres législations que dans la législation romaine ; et son fondement logique n'est guère solide, car elle ne ressemble que très superficiellement à la loi du moindre effort ; pour ma part, en tout cas, il m'est difficile d'admettre que l'effort soit moins grand d'imaginer des artifices compliqués et subtils pour employer ou pour tourner des lois anciennes, que de créer tout simplement des lois nouvelles.

En réalité, tout dépend de l'organisation du pouvoir législatif. Appartient-il à un souverain absolu ? Il est alors facile au législateur d'imaginer immédiatement des solutions nouvelles dès qu'il découvre des problèmes nouveaux. Le développement du droit dépendra donc de sa seule volonté. Et comme dans la fabrication des lois, le souverain n'a pas besoin d'invoquer d'autre autorité que la sienne ; comme il ne lui est pas nécessaire de respecter les

1. Note de M. MAY, p. 49 : « V. les longs développements donnés à cette idée dans IHERING, *Esprit du droit romain*, t. IV, §§ 66-68. Nous aurons à plusieurs reprises à signaler des applications de cette loi d'économie. Citons entre autres l'utilisation, en vue de l'émancipation et de l'adoption, d'une disposition de la loi des XII Tables sur la déchéance de la puissance paternelle (V. nos 53, 57). Citons aussi tous les cas si nombreux où l'on a admis l'action utile, adaptant par conséquent l'action originaire à une situation pour laquelle elle n'avait pas été faite, faisant servir un organisme existant et déjà éprouvé à une fonction imprévue ».

anciennes lois ni de s'en servir ; comme il peut défaire ce qu'il a fait, et faire autre chose que ce qu'il a fait, les lois nouvelles n'entrent donc pas forcément dans le cadre des lois anciennes, elles n'en sont pas nécessairement les conséquences logiques, elles ne sont pas non plus nécessairement les applications plus ou moins directes des principes auxquels ont pu obéir les règles anciennes. La logique rigoureuse ne s'impose donc pas au souverain, qui n'en a pas besoin pour être obéi : le législateur s'inspirera surtout de la morale, de l'équité, de l'utilité. Il tiendra compte de toutes les intentions, de toutes les nuances, de toutes les circonstances. Auteur de la loi et pouvant la réformer ou la compléter à chaque moment, il ne sera pas forcé de « respecter servilement la règle au point d'en subir toutes les conséquences », même lorsque ces conséquences lui paraissent trop rigoureuses et gênantes. Un droit simple, inflexible, abstrait et essentiellement logique est inconnu de lui.

C'est ce qui est arrivé en Chine et en Annam.

Le pouvoir législatif appartient-il, maintenant, à une assemblée nombreuse de représentants du peuple ? A un tel législateur la logique ne s'impose pas davantage, car il est tout-puissant, comme tous les législateurs. Mais il ne pourra pas résoudre tous les problèmes nouveaux dans tous leurs détails, car la discussion retarde la création des lois. C'est donc aux magistrats et aux jurisconsultes de compléter l'œuvre du législateur. Mais ces hommes de pratique ne pourront pas créer franchement des règles nouvelles, car ils n'ont pas le pouvoir législatif. Ils seront donc forcés d'utiliser les lois anciennes, d'appliquer les principes anciens, et d'user dans une large mesure de la dialectique juridique. Le droit aura par suite

un caractère mixte : la partie jurisprudentielle, sauf de très rares exceptions, aura un aspect logique et scientifique, tandis que l'œuvre du législateur pourra être purement utilitaire.

C'est ce qui se passe en France.

Le législateur est-il non plus un souverain, ni une Chambre de représentants du peuple, mais le peuple lui-même. Il est alors condamné à une inaction plus ou moins complète. Les magistrats et les jurisconsultes assumeront presque seuls la tâche de pourvoir aux besoins nouveaux, et dans cette tâche ils ne seront armés que des moyens d'action fournis par les règles existantes, et de leur seule logique. Le droit qu'ils édifieront reposera sur la base étroite des lois anciennes, qu'ils devront respecter ; il aura, nécessairement, un caractère conservateur ; il aura de plus, nécessairement, l'aspect très simple d'une science logique et abstraite. La logique y sera inévitable, rigoureuse et despotique, car cette logique est la condition même du pouvoir des jurisconsultes.

C'est ce qui s'est passé à Rome, jusqu'à l'établissement de la monarchie absolue. Avec l'établissement de cette monarchie, le pouvoir législatif passa, progressivement, des comices au prince, et le législateur — n'étant plus qu'une personne, non le peuple entier — put ainsi jouer un rôle plus actif. Or nous avons vu que le législateur n'est pas tenu d'employer ni de respecter les règles anciennes ; dès qu'il a un rôle actif, le droit perd donc une partie de sa rigueur logique ; et c'est ce qui est arrivé avec les constitutions impériales, qui vinrent atténuer de plus en plus la rigoureuse logique de l'ancien droit (1).

1. Ex. : Condition des esclaves, *Max*, n° 24 ; La puissance paternelle, *Max*, n° 38.

Jusqu'à la monarchie absolue, le pouvoir législatif, à cause de l'inaction forcée des comices, à cause de l'impossibilité pour de simples jurisconsultes de créer franchement du droit nouveau, le pouvoir législatif, en réalité, appartenait moins aux pontifes, aux prêteurs ou aux jurisconsultes qu'à la simple logique, car cette logique était la condition même de leur autorité.

Ainsi l'effacement des principes généraux et de la dialectique juridique dans le droit sino-annamite, leur toute-puissance dans le droit romain, ne sont que les conséquences nécessaires de la manière dont ces droits se sont formés, cette manière n'étant elle-même que la conséquence inévitable de l'organisation politique de ces peuples.

CONCLUSION. — Il ne faut donc pas expliquer les caractères de ces droits par les qualités et les défauts des peuples. C'est une erreur de raisonner avec les nations comme avec les hommes. Leur vie est infiniment plus complexe que celle des individus. Quand on examine de près l'histoire d'une civilisation, on s'aperçoit que les tendances les plus importantes et les plus graves, que son immobilité à travers les siècles, ou la rapidité de ses progrès ... ont souvent des causes très lointaines, imperceptibles et presque toujours accidentelles.

Des exemples ne manquent pas.

Dès chefs d'une colonie d'agriculteurs ont eu l'idée de rendre visibles les enseignements de la morale, de traduire par des paroles, des gestes, des cérémonies très précises les sentiments que chacun doit avoir dans chaque circonstance ; ont-ils prévu toutes les conséquences incalcula-

bles que les rites ont eues dans la vie du peuple chinois? (1),

Parmi les devoirs qu'enseignent les rites, l'un des plus importants est le devoir de respect. Au nom de cette doctrine du respect, le législateur chinois a édicté que ce serait de l'irrévérence de la part du sujet de pratiquer le même culte que le souverain, ou de porter les mêmes vêtements que lui... Il s'est donc réservé un culte, comme il s'est réservé une couleur, et ainsi la religion officielle est devenue une religion purement théorique, n'étant plus que la religion d'un seul : le peuple qui n'y pouvait jouer aucun rôle actif s'en est désintéressé peu à peu... Un article de la loi somptuaire a donc tué la religion, en l'empêchant d'être un fait social, d'être vraiment une croyance collective. Le législateur, en déterminant un culte pour chaque classe de la société, a enlevé au sentiment religieux ce qui est la condition de sa puissance : l'unité... A-t-il pu prévoir ce résultat ? (2)

L'exemple du droit romain n'est pas moins instructif : un peuple a eu cette idée, justifiable en théorie, absurde en pratique, de vouloir que la loi soit l'œuvre de tous les citoyens ; la faillite même de cette idée a conduit les Romains à la création d'un monument juridique incomparable...

Ainsi la vie d'une nation est infiniment complexe : sa volonté collective joue un rôle insignifiant ; sa destinée, sa vie ou sa mort dépend, le plus souvent, d'un fait extérieur survenu par hasard, et dont les conséquences se trouvent être d'une importance aussi incalculable qu'imprévue. Il

1. V. ci-dessous les développements donnés à cette idée.

2. V. ci-dessous.

ne faut donc pas trop chercher dans la psychologie d'un peuple l'explication de sa destinée. En vérité, il n'est pas toujours responsable des institutions qu'il se donne ; il n'est, le plus souvent, que le jouet inconscient du hasard.

DEUXIÈME PARTIE

LE BUT ET LE DOMAINE DE LA LOI ANNAMITE

L'étude des sources du droit sino-annamite, qui nous a expliqué l'aspect extérieur de ce droit, va nous faire comprendre aussi son esprit.

Nous avons vu que le droit chinois a eu pour source presque unique la volonté du souverain. Cette seule constatation va nous faire comprendre les tendances principales de ce droit : le législateur, maître absolu et héréditaire de l'empire, est plus le gardien de l'ordre public et le représentant de l'intérêt général que le défenseur des intérêts particuliers ; il réglemeute donc tout ce qui touche à l'ordre public, il néglige les intérêts des individus.

D'abord il intervient là où l'ordre public peut être menacé, et les lois qu'il promulgue ont toutes alors, plus ou moins, le caractère des lois de police et de sûreté ; ceux qui violent la morale sociale ou domestique, qui manquent de respect à leurs supérieurs ou à leurs maîtres, qui désobéissent à leurs parents, qui intentent des

procès à tort et à travers à leurs concitoyens, ceux-là apportent des ferments de trouble dans la société. Ils seront tous punis, car ils ont tous manqué à leurs devoirs envers la société. Les lois sont donc toutes des lois pénales, car elles sont faites pour maintenir l'ordre dans la famille et dans l'Etat ; elles sont faites pour empêcher les individus de porter atteinte à l'intérêt général (1), non pour sauvegarder leur liberté et leurs droits. Gardien de l'ordre public, le législateur prononce des peines contre tous ceux qui troublent cet ordre d'une manière directe ou indirecte, et il se désintéresse de tout ce qui est étranger à cet ordre public.

Les intérêts des particuliers le laissent donc indifférent, et c'est sa deuxième grande tendance. Il les néglige parce qu'il est le maître absolu de l'empire, non le représentant des justiciables, parce qu'il ne voit que l'Etat et non les individus : si la loi avait été faite par des représentants du peuple, un tel oubli aurait été impossible, car dans une assemblée d'élus la préoccupation des intérêts des électeurs n'aurait pas manqué d'apparaître à chaque moment. Il les néglige aussi et surtout parce qu'il a compris son rôle comme celui d'un père. Comme un père, il a imposé la morale qu'il croyait bonne, qu'il croyait capable de contenir les mauvais instincts des foules, de maintenir l'ordre dans l'Etat ; aussi la législation chinoise apparaît-elle en partie comme un ensemble de moyens de moralisation, en partie comme une application directe de la morale ; aussi n'est-elle, en réalité, qu'une morale

1. Lorsque cet intérêt général cesse d'être menacé, le législateur se montre clément et accorde des commutations de peine. Cf. CH. FOURNIER-WAILLY, *Bulletin du Comité de l'Asie française*, août 1909, p. 337.

appliquée (1). Et, naturellement, dans cette morale appliquée, il n'y a de place que pour la notion du devoir, non pour celle du droit ; la législation sino-annamite a pour but de préciser les devoirs de chacun, non de régler les droits individuels ; chacun a des devoirs, personne n'a aucun droit proprement dit.

C'est ce qui distingue cette législation d'autres législations anciennes : à Rome, par exemple, l'individu n'a pas de droits en face de l'Etat, mais il en a vis-à-vis de ses concitoyens ; en Chine, la notion du droit elle-même est inconnue : comme un père à ses enfants, le souverain enseigne au peuple ses devoirs mais ne parle jamais de ses droits. La notion du droit est en quelque sorte étouffée par la notion du devoir ; la morale, dans la législation sino-annamite, a pris une place si grande qu'elle a empêché le développement de cette notion du droit.

PLAN. — Ainsi nous connaissons dès maintenant les caractères principaux du droit sino-annamite. Nous savons que ce droit se confond étroitement avec la morale et que la prépondérance de la notion du devoir est une des causes de l'effacement de la notion du droit. Nous verrons que cette morale, avec laquelle se confond le droit, est une morale purement laïque, et que, par conséquent, le droit sino-annamite est d'une remarquable laïcité.

Ces trois caractères du droit annamite se tiennent étroitement. Je me contenterai donc de montrer la confusion du droit et de la morale. Au cours de cette étude, j'aurai

1. CH. FOURNIER-WAILLY, *id.*, p. 337. « Des développements qui précèdent nous pouvons conclure que la loi pénale annamite a pour base la morale, pour objet l'utilité sociale ».

l'occasion de parler de la laïcité de la morale chinoise, de la laïcité des rites chinois, de la laïcité du culte des morts... J'aurai aussi l'occasion de montrer comment la prépondérance de la notion du devoir a empêché le développement de la notion du droit. Ainsi l'essentiel est de montrer que le droit sino-annamite est sorti de la morale chinoise.

Pour cela, je m'efforcerai d'expliquer que toute la législation sino-annamite a un but de moralisation, que toutes les institutions qu'elle établit ou qu'elle reconnaît sont des applications directes de la morale.

Un chapitre sera consacré à l'étude des moyens de moralisation. Cette étude aura un double intérêt : d'abord, elle nous fera comprendre un caractère original de la législation chinoise ; ensuite, elle nous expliquera la force extraordinaire qu'a la morale en Annam et en Chine, et nous fera comprendre ainsi pourquoi toutes les institutions juridiques de ces pays sont des applications plus ou moins directes de cette morale. En même temps qu'elle révélera un caractère essentiel de la législation sino-annamite, elle servira donc d'introduction au deuxième chapitre de notre thèse, où nous montrerons que les principes essentiels du droit public et du droit privé découlent directement des deux doctrines fondamentales de la morale chinoise : celle du respect et celle de la piété filiale.

CHAPITRE PREMIER

LES MOYENS DE MORALISATION OU LE BUT DE LA LOI ANNAMITE

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — *a)* Le rôle d'éducateur du prince d'après la doctrine chinoise.

b) La morale chinoise.

a) *Le rôle d'éducateur du prince d'après la doctrine chinoise.* — « Le Prince, comme chef de famille, veille sur ses sujets » (1). On ne peut mieux résumer l'idée que les Chinois ont toujours eue du rôle de l'empereur. « L'assimilation des devoirs du souverain et de ses sujets avec ceux d'un père et de ses enfants a toujours été, comme on le sait, la base officielle du système gouvernemental de la Chine » (2). M. Biot le constate encore dans son « Etude sur les anciens temps de l'histoire chinoise » : « Le dessous du ciel, c'est-à-dire l'empire chinois, ou plutôt le monde entier doit être comme un seul royaume. Tout royaume doit être comme une seule famille. Yao,

1. HIAO-KING, IX, 43.

2. BIOT, *Mémoire sur la constitution politique*, p. 9. Lire aussi W. WILLIAMS, I, p. 296 : « The theory of the chinese government is undoubtedly the patriarchal ; the emperor is the sire, his officers are the responsible elders of its provinces, departments, and districts, as every father of a household is of its inmates. . . »

Chun, Yu et tous les autres sages souverains de l'antiquité chinoise n'ont fait ainsi que développer le premier système patriarcal ».

Les devoirs d'un souverain sont donc les devoirs d'un père, et l'empereur Yu les a résumés dans cette phrase : « La vertu est le fondement ou la base d'un bon gouvernement, et ce gouvernement consiste d'abord à procurer au peuple les choses nécessaires à sa subsistance et à sa conservation, c'est-à-dire, l'eau, le feu, les métaux, le bois, la terre ou le sol et les grains. Il faut encore penser à le rendre vertueux, et ensuite à lui procurer l'usage utile de toutes ces choses. Il faut enfin le préserver de ce qui peut nuire à sa santé et à sa vie ». Il faut encore penser à le rendre vertueux, voilà donc un des premiers devoirs des souverains chinois.

Et ce n'est pas seulement, pour eux, un devoir de conscience ; c'est aussi un moyen de gouvernement auquel ils prêtent la plus grande efficacité. La préoccupation utilitaire apparaît nettement dans ces paroles de Yeou-Tseu : « il est rare que celui qui pratique les devoirs de la piété filiale et de la déférence fraternelle aime à se révolter contre ses supérieurs ; mais il n'arrive jamais que celui qui n'aime pas à se révolter contre ses supérieurs aime à susciter des troubles dans l'empire » (1) ; et le Hiao-King dit : « Les anciens rois conduisirent le peuple au moyen des rites et de la musique et dès lors le peuple vécut dans la concorde et dans la paix » (2). Mais c'est Meng-Tseu qui a le mieux résumé la doctrine chinoise, en disant à

1. *Lun-Yu*, liv. I, chap. I^{er}, art. 2 ; PAUTHIER, p. 74, Cp. *Li-Ki*, CALLERY, p. 118.

2. VII, 10 ; ROSNY, p. 73.

Soung-Keng : « Si l'intérêt matériel (seul) engage le sujet à servir son prince, le fils à servir son père, le frère à servir son frère aîné, alors tous abandonneront la voie de la vertu et de l'humanité. Ils prendront l'intérêt matériel pour guide de toutes leurs actions : or une société fondée sur une pareille base ne peut subsister. Tu parviendrais mieux à ton but en leur inspirant à tous le respect de l'humanité et de la vertu : alors ils renonceraient à prendre l'intérêt matériel pour guide, et de là résulterait une société réelle, une société telle que celle qu'ont instituée les anciens princes. Or, le développement d'une telle société a pour conséquence nécessaire la soumission du monde entier à son chef » (1).

Enseigner la vertu au peuple pour avoir la tranquillité dans l'empire, voilà donc le principe fondamental du gouvernement chinois.

Voilà la théorie.

Examinons maintenant la réalité historique ; en d'autres termes, cherchons comment les souverains chinois ont mis en pratique les idées que nous venons d'exposer. C'est l'étude des moyens d'éducation qu'a employés le législateur pour inculquer la morale au peuple.

Cette étude sera intéressante, je l'espère. Elle nous révélera un des caractères les plus curieux et les plus importants de la civilisation chinoise, en nous faisant saisir le secret de sa force et de sa durée. Et nous verrons comment une morale purement laïque, n'impliquant d'autre foi que celle en la vertu, a pu, sans parler de la création ni de la destinée de l'homme, sans promettre le ciel, sans menacer de l'enfer, acquérir et conserver, pen-

1. Biot, *Etude sur les anciens temps*, p. 25.

dant des milliers d'années, une unité que ne connaît pas la religion chrétienne, et une force contre laquelle sont venues se briser toutes les religions de la terre : superstitieux et tolérants, les Chinois ont accueilli, en effet, tous les dieux, tous les bouddhas, tous les génies, mais à la condition de garder à la place d'honneur l'autel de leurs ancêtres ; les Dominicains intransigeants furent impitoyablement repoussés (1).

Et cette étude intéressante ne nous fera pas sortir du sujet de notre thèse, car, en Chine et en Annam, les moyens d'éducation sont des moyens officiels de gouvernement ; en les étudiant, nous saisirons l'esprit de la législation sino-annamite qui est morale et moralisatrice. Le droit n'est qu'une partie d'un vaste système comme il apparaît dans cette phrase du li-ki : « Le cérémonial, la musique, les peines et les lois n'avaient donc qu'un but (celui d'éloigner du peuple les émotions involontaires), afin de le maintenir dans une égalité de sentiments et d'atteindre ainsi le secret de gouverner en paix » (2). Il me semble donc préférable de l'étudier en le situant dans ce vaste système afin d'en mieux saisir l'esprit et le but (3).

1. Je fais allusion à la question des Rites. Lire : CORDIER, chez Leroux.

2. *Li-Ki*, Ch. Io Ki, CALLERY, p. 183.

3. CH. FOURNIER-WAILLY, *Bulletin du Comité de l'Asie française*, août 1909, pp. 335, 336. Voici sa conclusion : « Ainsi donc le législateur annamite apparaît comme un hygiéniste moral ; c'est un médecin qui s'applique à mettre en équilibre et en bonne santé générale le corps social auquel il donne ses soins ; il espère éviter ainsi les maladies qui atteindront tel ou tel organe en particulier, car pour lui « les peines, dont le but est de châtier le vice et de prohiber la licence, sont un instrument auxiliaire de gouvernement », ainsi qu'il est dit dans le rapport adressé à l'empereur Gia-Long pour lui présenter le projet de code qui fut édicté en 1812 par le souverain annamite. »

b) LA MORALE CHINOISE (1). — *Qu'enseigne-t-elle?* — Mais avant d'aborder cette étude des moyens qu'ont employés les souverains Chinois pour enseigner la morale au peuple, il convient de faire connaître cette morale elle-même.

La morale chinoise est celle que nous a transmise Confucius, car ce philosophe n'a pas été un novateur : il s'est borné, au ^{vi}^e siècle avant notre ère, à rappeler à ses contemporains les doctrines du passé (2). Pour faire comprendre cette morale, je crois utile de rappeler les circonstances dans lesquelles Confucius l'a enseignée.

La Chine était plongée dans l'anarchie : le pouvoir impérial était devenu trop faible ; les princes fondateurs se livraient à la débauche, quand ils ne se faisaient pas la guerre ; le peuple était grevé de lourds impôts ; mal gouverné il oubliait les bons principes.

Quels remèdes trouver à tous ces maux ? comment rétablir l'ordre ?... Confucius était un homme d'étude ; il avait appris que sous le sage gouvernement des anciens rois le peuple avait été plus moral et plus heureux ; il avait donc pour les doctrines du passé le plus grand respect, et il avait en eux la plus grande confiance. Aussi consacra-t-il sa vie à rappeler à ses contemporains les exemples de l'âge d'or. Or, dans l'antiquité, la Chine était un petit peuple et elle était, plus effectivement encore qu'au ^{vi}^e siècle, gouvernée comme une grande famille ; dans cette famille, le bonheur de tous dépendait de la sagesse du souverain, et la tranquillité de l'empire de l'obéissance du peuple. Aussi le grand moraliste prêchait-il le respect au sujet, la sagesse au prince. Mais, plus que ces devoirs encore, il recommandait celui de la

1. Nous n'en dirons que l'essentiel.

2. PAUTHIER, *Chine*.

piété filiale, car cette piété filiale est, en Chine, la source de toutes les vertus et se confond avec la vertu elle-même.

En dehors de cette piété filiale, qui s'impose à la conscience des Chinois moins comme un dogme que comme un devoir naturel indiscutable, dicté à la fois par la nature, par la raison et par le cœur, la morale chinoise est donc nettement utilitaire. Elle a pour but de maintenir l'ordre dans la famille et dans l'Etat ; pour que cet ordre ne soit pas troublé il faut que les supérieurs et les inférieurs remplissent leurs devoirs respectifs, que les premiers soient sages et bons, que les seconds soient obéissants et respectueux.

Confucius admet donc l'inégalité sociale et veut la maintenir : il ne conçoit pas un autre régime qui reposerait sur la liberté et l'égalité. Un tel régime, dans la doctrine chinoise, ne pourrait être que mauvais : l'histoire des âges d'or de la Chine ne l'a pas révélé, et il serait en contradiction avec ce qu'on voit dans la nature, où il y a des montagnes et des plaines, des faibles et des forts, des sages et des fous, des intelligents et des imbéciles (V. *Li-Ki*, p. 89). Et de même que, dans la famille, il est nécessaire que les enfants respectent leurs parents, de même il est bon que, dans l'Etat, le peuple obéisse aux hommes sages et expérimentés qui le gouvernent.

Sa laïcité. — Ces devoirs de respect et de piété filiale, au nom de quelle autorité le moraliste les enseigne-t-il ? Confucius n'était pas un prêtre, mais un sage et un historien : il ne parle pas au nom de la religion, mais au nom de la sagesse, de la raison et de la vertu (V. *Li-Ki*, p. 118).

Quelles récompenses promet-il ? Tout ce que peut promettre un sage : pas le ciel, mais uniquement l'ordre

dans la famille et dans l'empire, et la sérénité, le bonheur que donne le devoir accompli (1).

Une telle morale me semble belle et pure : dégagée de toutes les terreurs superstitieuses, elle ne repose que sur la croyance en la raison et en la vertu. Aussi ne puis-je comprendre pourquoi tant d'auteurs s'accordent pour la juger terre-à-terre ou mauvaise (2).

Sa faiblesse. — Mais ce qui fait sa pureté fait aussi sa faiblesse et, si elle avait été laissée à ses propres ressources, je doute qu'elle aurait exercé sur les destinées du peuple chinois une influence si forte et si durable. Enseignée au nom de la raison et de la vertu, non à celui d'une divinité toute-puissante, elle aurait été discutée par d'autres moralistes qui auraient invoqué, eux aussi, la raison et la vertu. La piété filiale elle-même est discutable, comme l'a montré M. de Rosny; quant à la doctrine du respect, aurait-elle résisté à l'enseignement d'un autre sage qui viendrait dire au peuple que les hommes naissent libres et égaux?... D'ailleurs le peuple comprend toujours mieux un ordre qu'un raisonnement, et quand cet ordre vient de la divinité il a encore plus de force. Moïse n'a-t-il pas dit aux fils de Lévi : « Passez et repassez au travers du camp; que chacun tue son frère, son fils, son ami et celui qui lui est le plus proche », et n'a-t-il pas été

1. *Li-Ki*, p. 126. « La félicité du sage c'est l'accomplissement. On appelle accomplissement l'obéissance à tous les devoirs ».

2. W. WILLIAMS, I, 296 : « The patriarchal theory does not make men honorable, truthful, or kind; it does not place woman in her right position, nor teach all classes their obligations to their Maker; and the wonder is, to those who know the power of evil passions in the human breast, that this huge mass of mankind is no worse ».

obéi ? Cette force, qui appartient à l'homme choisi par Dieu, manque à Confucius : parlant à la foule comme un sage, non comme un prophète, il ne peut donner aucun ordre, car il ne dispose pas de la foudre ni de l'enfer. Il ne peut avoir une influence très grande sur les âmes simples et grossières, toujours moins sensibles à la rectitude d'un raisonnement, à la pureté d'un précepte qu'à un ordre impératif et à la peur du feu.

Cette morale de Confucius, cette morale purement laïque (1), nous apparaît donc d'une faiblesse extrême, elle n'a pas l'autorité des morales religieuses ; elle n'en a pas non plus les sanctions redoutables car, à moins d'être bien naïf, il faut reconnaître que les sages seuls savent apprécier la satisfaction du devoir accompli.

Son influence. — Et cependant cette morale qui nous semble si faible, si peu armée, a exercé une influence considérable : les sentiments qu'elle recommande ont, en Chine, une force qu'ils n'atteignent pas dans aucun autre pays ; elle y est reconnue par tous comme l'expression de la sagesse et de la raison ; elle y est l'objet d'un culte officiel qui est celui de Confucius ; les livres qui la renferment sont vénérés à l'égal des livres sacrés des autres peuples, et on peut en dire qu'ils représentent presque toute la richesse intellectuelle et morale des Chinois.

1. Cf. GEORGES MASPÉRO, *La Chine*, p. 51. Cf. aussi W. WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, I, p. 530 : « The leading features of the philosophy of Confucius are subordination to superior and kind upright dealing with our fellowmen ; destitute of all reference to an unseen Power to whom all men are accountable, they look only to this world for their sanctions and make the monarch himself only partially amenable to a higher tribunal ».

Et non seulement cette morale est très respectée, mais encore elle est la seule chose que les Chinois prennent vraiment en considération. Elle a tout ramené à elle, elle a marqué de son empreinte toute la civilisation de ce peuple : les études n'ont, au fond, d'autre objet que cette morale ; les lois ne sont que les sanctions des règles posées par elle : la notion du droit n'a pu se dégager à cause de la force qu'y a la notion du devoir ; en développant le respect, la morale a étouffé la science ; en développant les rites elle a empêché le progrès ; et les lois somptuaires, applications directes de la doctrine du respect, ont tué la religion en la réservant à un seul, en l'empêchant ainsi de devenir un fait social, un culte collectif.

Ainsi rien, en Chine, n'a pu se développer en dehors d'une morale absorbante : droit, religion, science, liberté (1), égalité, rien de tout cela ne se trouve qu'en germe dans la civilisation chinoise, car ce grand peuple est profondément attaché à sa morale, il ne voit et n'estime qu'elle.

Explication de cette influence. — Nous avons vu cependant combien cette belle morale était faible, combien elle semblait peu capable de soumettre les foules. Quel est donc le secret de sa force ? Nous le trouverons dans les moyens dont se sont servi les empereurs chinois pour l'inculquer à leur peuple : ils lui ont donné la force des morales religieuses, qu'elle ne pouvait avoir par elle-même.

Quels étaient ces moyens ? Les souverains chinois ont prêché la morale par des exemples, par des édits, par

1. DE ROSNY, *Hiao-King*, p. 46.

des instructions. Ils ont encouragé la pratique de la vertu en distribuant des récompenses (1). Ils ont compris l'influence bienfaisante de la musique. Et non seulement ils ont prêché la morale, mais ils ont cherché à la rendre visible, tangible, en édictant des lois rituelles, dont le but était de traduire par des gestes, des paroles, des cérémonies, les sentiments que chacun devait avoir dans chaque circonstance de la vie ; par les rites, l'homme était donc rappelé au devoir à chaque moment, et la pratique de la vertu devenait une habitude... D'autre part, les législateurs ont apporté des sanctions pénales aux règles de la morale et toutes les lois n'en étaient que des applications.

Nous allons consacrer un paragraphe à chacun de ces moyens d'éducation, en passant rapidement sur ceux qui n'ont pas un caractère très juridique.

§ 1. — LE GOUVERNEMENT PAR LA VERTU :

a) DANS LA DOCTRINE ; b) DANS L'HISTOIRE

a) *dans la doctrine* : « La vertu est le fondement ou la base d'un bon gouvernement » (2), dit le Chou-King, et plus loin : « la paix ou la bonne administration règne où règne la vertu ; si celle-ci manque tout est dans le trouble ou la confusion » (3). Et les livres les plus vénérés de la Chine sont d'accord pour dire que la vertu du souverain est la condition *nécessaire et suffisante* d'un bon gouvernement.

La doctrine chinoise, à ce sujet, peut être résumée de la façon suivante : l'Etat n'est qu'une famille ; pour bien

1. PAUTHIER, *Chine*, p. 293 ; DE ROSNY, *Hiao-King*, pp. 34 et suiv.

2. GAUBIL, *La morale du Chou-King*, p. 31.

3. GAUBIL, *La morale du Chou-King*, p. 68.

gouverner cette grande famille, le souverain doit d'abord savoir gouverner sa famille naturelle ; pour bien conduire un peuple, il faut d'abord qu'il soit bon fils, bon époux et bon père. Le livre des vers dit :

« Je me comporte comme je le dois envers ma femme, ensuite envers mes frères aînés et cadets ;

Afin de gouverner convenablement mon état qui n'est qu'une famille. » (1).

La vertu du prince est donc la condition *nécessaire* d'un bon gouvernement. Elle en est aussi d'après Meng-tseu la condition *suffisante* : « Si la piété filiale que j'ai pour mes parents et l'amitié fraternelle que j'éprouve pour mes frères inspirent aux autres hommes les mêmes sentiments ; si la tendresse toute paternelle avec laquelle je traite mes enfants inspirent aux autres hommes le même sentiment ; je pourrai verser aussi facilement mes bienfaits dans l'empire que dans main » (2). Khoung-tseu exprime la même idée d'une façon plus catégorique : « Si vous voulez fonder l'affection (mutuelle dans l'empire), commencez par aimer vous-même vos père et mère, et vous enseignerez par là au peuple à vivre en bonne intelligence. Si vous voulez fonder le respect, commencez vous-même par respecter vos aînés, et vous enseignerez par là au peuple à obéir. En enseignant ainsi l'affection et la bonne harmonie, le peuple apprend à faire grand cas des sentiments affectueux : en enseignant le respect pour ses aînés, le peuple apprend à faire grand cas de l'obéissance : quand la piété filiale envers ses parents et

1. Cp. aussi : TA-HIO, Premier livre classique, n° 4 : « ... ceux qui désiraient bien gouverner leurs royaumes, s'attachaient auparavant à mettre le bon ordre dans leurs familles... »

2. MENG-TSEU, liv. I, chap. Ier, art. 6.

l'obéissance aux ordres de ses supérieurs sont répandues dans l'empire, il n'y a rien qu'on ne puisse mettre à exécution » (1).

b) *Dans l'histoire.* — Il ne faut pas croire que c'est une grande naïveté d'exposer ainsi la doctrine chinoise sur le gouvernement par la vertu. Je n'oublie pas que le but de cette thèse est d'étudier la réalité historique non les rêveries des philosophes, et je ne parle de cette doctrine que parce qu'elle avait une importance pratique considérable dans les premiers temps de l'histoire de la Chine. Car il ne faut pas oublier que la nation chinoise n'a pas été toujours cet immense empire de plusieurs centaines de millions d'habitants, où il serait naïf de croire que la vertu du prince suffit pour conduire le peuple au bonheur et à la vertu.

« Pendant les premiers siècles des temps historiques de la Chine, qui remontent, suivant la computation officielle, jusqu'au xxvii^e siècle avant notre ère, la nation chinoise, proprement dite, n'est réellement qu'une grande réunion de pasteurs et de planteurs... » (2). « Puis les branches de cette société naissante commencent à s'étendre, à s'éloigner les unes des autres... » Chacune de ces branches a naturellement son chef, mais il y a toujours un chef général, d'abord élu, puis « choisi dans une seule famille, dépositaire de la direction des intérêts. » (3). La Chine apparaît alors comme formée par un certain nombre de petites colonies, qui sont unies à une colonie plus importante par des liens assez lâches : « Une fois tous les cinq

1. *Li-Ki*, pp, 118-119.

2. Bior, *Mémoire sur la constitution politique de la Chine au XII^e siècle avant notre ère*, p. 3.

3. Bior, p. 6.

ans, il (l'empereur) faisait la visite de l'empire, et les princes tributaires venaient quatre fois à la cour lui offrir leurs hommages. Ces princes rendaient compte de leur conduite; on examinait et on vérifiait ce qu'ils disaient; on récompensait de chariots et d'habits ceux qui avaient rendu des services » (1). « Telle est, dit M. Biot, l'histoire de la nation chinoise, pendant la suzeraineté de la famille Hia, et jusqu'à l'installation de la deuxième famille souveraine, celle des Chang, vers le xviii^e ou le xvi^e siècle avant notre ère ».

Sous la dynastie des Chang, c'est-à-dire pendant cinq siècles, la nation chinoise s'est considérablement développée, mais en gardant le même aspect.

Sous la dynastie des Tcheou, « la grande colonie est devenue un grand peuple », mais jusqu'au règne de Thsin-chi-hoang-ti (221 av. J.-C.), qui détruisit tous les états feudataires et étendit son autorité absolue sur toute la Chine (2), « cet empire était une agglomération de petits centres de civilisation réunis au centre principal par un lien fédéral, analogue à celui qui réunissait les premiers groupes de familles à la famille dépositaire de l'autorité » (3). Dans chacune de ces principautés, le souverain local avait un pouvoir absolu, celui d'un père de famille. Aussi le bonheur du peuple dépendait-il, avant tout, de la vertu du prince. C'était à ces petits souverains que Khoung-tseu et Meng-tseu venaient dire que la vertu était la condition d'un bon gouvernement. C'était à eux qu'ils disaient encore que la vertu du souverain suffisait pour rendre le peuple heureux et pour le maintenir dans

1. GAUBIL, *La morale du Chou-King*, p. 14.

2. PAUTHIER, *Chine*, pp. 212 et suiv.

3. BIOT, *Mémoire...*, p. 9.

la droite voie, ne faisant, d'ailleurs, que leur rappeler cette phrase du livre des vers : « Rien de plus facile que d'induire le peuple (au bien ou au mal) par des exemples qu'on lui donne » (1). Dans ces petits états, en effet, le souverain n'était pas encore très éloigné de ses sujets, et ceux-ci ont toujours eu pour lui le plus grand respect ; il n'était donc pas naïf de dire que l'exemple de la vertu donné par le prince était un moyen d'éducation très efficace.

Ce qui était vrai à l'époque de Confucius, l'était encore davantage dans les premiers siècles de l'histoire de la Chine, où les principautés n'étaient encore que de petites colonies naissantes. Aussi les premiers Chinois attachaient-ils une très grande importance à la vertu de l'empereur : l'empire était donné au plus digne, au plus vertueux. D'après le Chou-King, « l'empereur Yao sut si bien développer les hautes facultés qu'il avait en lui, que la vue de ses vertus mit la paix dans sa famille, le bon ordre parmi ses officiers, l'union dans tous les pays » (2).

Ce même empereur choisit Chun pour lui succéder, parce que Chun était un bon fils. En effet, consultés par lui, « les Grands répondirent : Yu-Chun, quoique fils d'un père aveugle qui n'a ni talents ni esprit ; quoique né d'une méchante mère dont il est maltraité, et quoique frère de Siang, qui est plein d'orgueil, garde les règles de l'obéissance filiale, et vit en paix : insensiblement il est par-

1. *Li-Ki*, p. 404 : « Celui qui gouverne les hommes doit faire une grande attention à ce qu'il aime et à ce qu'il déteste : car dès que le souverain aime une chose, les magistrats le font aussitôt, et dès que les gens haut placés le font, le peuple suit immédiatement leur exemple. Le livre des vers dit : « Rien de plus facile... »

2. GAUBIL, *La morale du Chou-King*, p. 2.

venu à corriger les défauts de sa famille, et à empêcher qu'elle ne fasse de grandes fautes... Alors l'Empereur dit : je veux lui donner mes deux filles en mariage, pour voir de quelle manière il se comportera avec elles, et comment il les dirigera » (1). Et c'est ainsi que Chun épousa les filles de l'empereur, devint ministre puis succéda à Yao.

J'ai cité ce passage du Chou-King, quoiqu'il soit bien naïf, parce qu'il illustre et résume tout ce que nous savons sur la doctrine du gouvernement par la vertu.

§ 2. — LES LEÇONS DE MORALE

Les empereurs chinois n'ont pas seulement enseigné la morale en donnant eux-mêmes l'exemple de la vertu. Ils l'ont encore enseignée par des instructions adressées au peuple. Dans l'antiquité et même sous la dynastie des Tcheou, un ministre en était officiellement chargé : c'était le *Ta-sse-tou*. Il devait instruire le peuple des cinq devoirs principaux, qui consistent dans les obligations réciproques du père et des enfants, du chef et de ses subordonnés, des époux, des individus d'âge différent, et des amis (2). Le *Chou-King* nous parle, à différentes reprises, de ces devoirs et nous apprend que l'empereur Chun, avant de succéder à Yao, fut « chargé de faire observer les cinq règles » (3). Or ces « cinq règles » étaient de simples règles de morale ; on peut voir en elles les germes du

1. GAUBIL, pp. 7 et suiv.

2. BIOT, *Mémoire sur la constitution politique de la Chine au XII^e siècle avant notre ère*, pp. 20 et 22 ; Voir aussi : *Tcheou-li*, section Ti-Kouan.

3. *La morale du Chou-King*, pp. 40 et 20.

droit sino-annamite qui, depuis son origine, ne s'est donc jamais séparé de la morale. A ses débuts, en effet, la législation chinoise n'était qu'une morale : il y avait, d'une part, les « cinq règles » qu'un ministre était chargé d'enseigner, et d'autre part, les peines qu'on infligeait aux coupables et qui n'étaient que les sanctions de la morale.

L'habitude de faire donner des leçons de morale au peuple s'est maintenue dans les temps modernes. C'est ainsi que l'empereur Kang-hi a écrit seize maximes, que son fils Young-Tching a développées, et qui furent publiées en 1671 pour être expliquées au peuple. C'est ce qu'on appelle le Saint-Edit (1). Il contient des instructions familières avec les sujets suivants : piété filiale, concorde entre frères, concorde entre parents, concorde entre voisins, culture des champs, élevage des vers à soie, économie dans les dépenses, établissement d'écoles, usage des peines comme moyen de répression, civilité, devoir de rester chacun dans sa condition, éducation des enfants, suppression des accusations calomnieuses, paiement des impôts, sociétés contre les voleurs, conservation de la vie. Chacune de ces leçons devait être commentée au peuple, dans chaque localité (2).

D'ailleurs l'article 341 du code moderne organise un « enseignement par la publicité » : « Dans chaque village

1. *Mémoires des Jésuites*, t. VIII ; ZOTTOLI, *Cursus*, Le Saint-Edit.

2. Cf. W. WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, I, p. 554 : « In order that none should plead ignorance in excuse for not knowing the Sacred Commands, it is by law required that they be proclaimed throughout the empire by the local officers on the first and fifteenth day of every month in a public hall set apart for the purpose, where the people are not only permitted, but requested and encouraged, to attend ».

des Châu et Huyên, il est toujours établi une construction appelée portique de publicité ; si des gens du peuple manquent à la piété filiale ou au respect envers leurs aînés, s'ils commettent des vols ou des actes de fornication, on inscrit en détail les noms de famille et personnels de ces gens vicieux, le motif de la censure, et le tout est affiché sur des planches suspendues, pour avertir et instruire le peuple par l'exemple et pour faire pénétrer la honte dans le cœur des coupables ; lorsque ceux-ci ont pu se corriger et renouveler leur nature, alors cette inscription est enlevée. Lorsqu'il s'agit de petites affaires relatives aux charges civiles, aux mariages, aux rizières et terres et autres du même genre, il est permis aux anciens du village de se servir de ce moyen pour réprimander, avertir, diriger et éclairer le peuple ; c'est là l'institution de l'enseignement par la publicité ».

Ainsi le législateur sino-annamite s'est toujours préoccupé de donner des leçons de morale au peuple et même, dans l'antiquité, il n'y avait pas d'autre droit que cette morale. Le législateur a toujours été un moraliste.

§ 3. — LA MUSIQUE MORALISATRICE

Les Chinois ont pensé, de tout temps, que la musique adoucit les mœurs, qu'elle est un excellent moyen de moralisation : « La musique, dit le livre des rites, est une des choses dans lesquelles les hommes éminents en vertu trouvent du plaisir, car elle a le pouvoir de rendre le peuple bon, de toucher profondément les hommes et de changer les mœurs. Aussi les anciens empereurs divul-

guaient la musique comme un véritable enseignement » (1); et, plus loin, ce même livre dit que « la musique est un épanchement de la vertu du sage sur tout le peuple » (2).

D'après la doctrine chinoise, développée longuement dans le chapitre intitulé *Io-Ki*, du livre des rites, l'influence douce et bienfaisante de la musique doit compléter l'influence plus austère des rites. *Sse-ma-Kouang* a résumé très heureusement cette doctrine : « Les Rites ont pour but d'établir la concorde à l'extérieur, c'est-à-dire dans les relations de l'homme avec ses semblables ; la Musique a pour effet d'établir la concorde dans l'intérieur (de l'homme), c'est-à-dire dans son organisation intime, en adoucissant son caractère et en lui inspirant des pratiques vertueuses » (3).

L'influence de la musique complète celle des rites dans un autre sens encore : « Le principal but et l'effet immédiat de la musique, disent les philosophes chinois, c'est d'établir l'union des cœurs, l'harmonie des sentiments entre les hommes : le principal but et l'effet immédiat des rites, c'est, au contraire, d'établir des distinctions entre les hommes, en plaçant chacun au rang qui lui convient. De ce que ces régulateurs de la vie sociale agissent en sens opposé, on les emploie concurremment, afin de corriger l'un par l'autre, et atteindre le juste milieu qui seul constitue la vertu ; car l'excès de l'un et de l'autre serait également vicieux et nuisible » (4).

La musique aurait donc une influence bienfaisante ; aussi les Chinois l'ont-ils employée comme moyen de

1. *Li-Ki*, p. 92.

2. *Li-Ki*, p. 97. Lire aussi pp. 96, 108, etc.

3. DE ROSNY, *Hiao-King*, p. 127.

4. *Li-Ki*, p. 82 (note de CALLERY).

moralisation. Le *Chou-King* nous apprend que l'empereur Chun s'en est servi dans ce but (1), et l'antique livre de musique « le *Yoh-King*, était destiné, dit-on, à associer la musique à toutes les cérémonies publiques, et à en faire un instrument pour gouverner les masses » (2).

Mais cette doctrine ne correspond à la réalité que dans les temps anciens. A l'époque moderne, le souverain chinois n'attache plus une telle importance à la musique, bien qu'il y ait une cour de musique rattachée au ministère des rites (3).

En Annam, l'emploi de la musique comme moyen de moralisation est purement théorique.

§ 4. — LES RITES

En abordant l'étude des rites, nous touchons à l'institution la plus curieuse, la plus importante, la plus caractéristique de la civilisation chinoise (4), car c'est dans les rites qu'on trouve le secret de sa force, de sa durée et de son immobilité.

Les Chinois ont reconnu la plus grande importance aux « lois de la politesse sociale », car c'est, pour eux, le moyen

1. *La morale du Chou-King*, p. 23.

2. DE ROSNY, *Hiao-King*, p. 128.

3. Cf. DE HARLEZ, *Ta-tsing-tsi-li*, Intr., p. 24.

4. Cp. GALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. XIII : « Le cérémonial résume l'esprit chinois tout entier : et, à mes yeux, le mémorial des Rites ou des Cérémonies, est la monographie la plus exacte et la plus complète que cette nation à part ait pu donner d'elle-même au reste du genre humain. Ses affections, si elle en a, sont satisfaites par le cérémonial ; ses devoirs, elle les remplit au moyen du cérémonial ; les rapports naturels des êtres de la création, elle les rattache essentiellement au cérémonial... »

de gouvernement le plus efficace et le meilleur. « L'on peut, dit le Philosophe, par une réelle et sincère observation des rites, régir un royaume » (1), et il vaut mieux, d'après lui, gouverner par les rites que par les lois pénales (2). Les rites, en effet, sont le meilleur des moyens d'éducation ; ils donnent une apparence visible aux enseignements de la morale ; ils enseignent la vertu au prince et au peuple en leur rappelant, à chaque moment, leurs devoirs de souverain ou de sujet ; par suite ils maintiennent l'ordre et l'harmonie dans tout l'empire (3).

Aussi les rites ont-ils une place importante dans la législation chinoise, surtout dans la législation ancienne.

Mais avant de chercher quelle est cette place, et quel rôle les rites ont joué dans la civilisation chinoise, il me paraît utile de les faire connaître au lecteur, en déterminant leur objet, leur histoire et leur nature. Une précision est même nécessaire, car trop de personnes en ont une idée fausse. A tort ou à raison, le mot « rite » éveille toujours l'idée d'une religion, et le qualificatif de « sacré » qu'on emploie en parlant du li-ki contribue encore à égarer auteurs et lecteurs. Aussi beaucoup de personnes s'imaginent-elles que les livres de rites contiennent des prescriptions religieuses, comme si ces rites avaient été établis par des autorités religieuses au nom de la divinité ; et nous avons vu que cette erreur a été la source de beaucoup d'autres.

1. *Lun-Yu*, IV, 13.

2. *Lun-Yu*, II, 3.

3. Sur l'importance des rites comme instrument du gouvernement. Cf. *Li-Ki*, p. 147 ; *Kia-li*, p. 15 ? *Tchoung-Young*, XXIV, 1 ; C. DE HARLEZ, *Ta-tsing-tsi-li*, Intr., p. 5, etc.

OBJET DES RITES. — Le li-ki contient l'ensemble des règles qu'il convient de suivre dans tous les actes et dans toutes les circonstances de la vie (1), c'est un grand traité de savoir-vivre. S'agit-il de sacrifices, de mariage, de fêtes, de réceptions, de visites, de funérailles, etc... c'est toujours le li-ki qu'on doit consulter. « Qu'est-ce que les rites ? c'est, dit Confucius, le moyen de régler les choses. Dans toutes les circonstances de la vie, le sage a une manière certaine de les régler ». En observant les rites, « toutes choses sont réglées comme il convient à chacune d'elles » (2). Et le li-ki nous dit ailleurs, pour montrer la nécessité des rites : « qu'il s'agisse de séparer les gens qui se disputent ou de mettre fin à un procès, on ne saurait y réussir sans de bonnes manières » (3). Callery nous renseigne d'ailleurs sur le sens du mot « li » : « Autant que possible, écrit-il, je l'ai traduit par le mot Rite, dont le sens est susceptible d'une grande étendue ; mais il faut convenir que suivant les circonstances où il est employé, il peut signifier « Cérémonial, Cérémonies, Pratiques cérémoniales, L'étiquette, Politesse, Urbanité, Courtoisie, Honnêtetés, Bonnes manières, Egards, Bonne éducation, Bienséance, Les formes, Les convenances, Savoir-vivre, Décorum, Décence, Dignité personnelle, Moralité de conduite, Ordre social, Devoirs de société, Lois sociales, Devoirs, Droit, Morale, Lois hiérarchiques, Offrande, Usages, Coutumes (4) ». Les rites sont donc bien, avant tout,

1. Cf. A. WYLIE, *Notes on chinese literature*, p. 5. « The subjects it treats of are of a more domestic character than those of the Chow le (Tcheou-li) ; rules being laid down for the guidance of individual conduct under a great variety of conditions and circumstances ».

2. *Li-Ki*, p. 144. Lire tout le chapitre XXIII.

3. *Li-Ki*, p. 2.

4. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. XVI.

des lois de la politesse sociale, comme les a appelés Confucius (1).

Mais ils sont encore quelque chose de plus : règles des convenances sociales par leur objet, *ils ont pour but d'exprimer les sentiments de chacun dans chaque circonstance* : « Dans les rites des sacrifices au Ciel et à la Terre, on témoigne son affectueux respect aux Esprits ; dans les rites des sacrifices de l'automne et de l'été, on témoigne son affectueux respect à ses ancêtres ; dans les rites des offrandes et des libations, on témoigne son affectueux respect aux morts ; dans les rites du tir de l'arc et de boire du vin au district, on témoigne son affectueux respect aux habitants du village ; dans les grands festins officiels, on témoigne son affectueux respect à ses hôtes » (2). Ainsi les sentiments que chaque personne doit avoir pour les Esprits, pour l'empereur, pour ses parents, pour ses maîtres, pour ses supérieurs ou pour ses inférieurs, sont, dans chaque circonstance, rendus visibles par les rites (3). Les rites sont donc étroitement liés à la morale dont ils ne font que traduire les enseignements : Confucius dit : « Le cérémonial (établi par les anciens empereurs pour être) usité dans les visites en cour, a pour but de mettre au grand jour les rapports qui lient les sujets au souverain. Le cérémonial déterminé pour les visites que se font les princes feudataires, a pour but de les engager à se respecter mutuellement. Le cérémonial usité dans les funérailles et les sacrifices, a pour but de faire claire-

1. *Lun-Yu*, II, 3.

2. *Li-Ki*, p. 144.

3. V. des exemples dans le *Li-Ki* : « signification du rite de boire du vin au district », p. 181 ; du rite du mariage, p. 139 ; du rite du festin, p. 191 ; du rite des visites, p. 146, etc.

ment ressortir la reconnaissance des sujets (envers le souverain) et des enfants (envers leurs aïeux). Le cérémonial usité dans la fête de boire du vin au district, a pour but de mettre en évidence la gradation qui existe entre les plus et les moins âgés... (Si on supprime le cérémonial, il n'y a plus que désordre dans tout cela) : aussi, quoique les enseignements de réforme que le cérémonial implique semblent imperceptibles, ils n'arrêtent pas moins le mal (dans sa racine) avant qu'il ait pu prendre du développement ; ils ne font pas moins que l'homme se rapproche journellement du bien et s'éloigne du mal, sans même s'en apercevoir (1) ».

Les rites sont donc des règles d'étiquette, mais ayant un but de moralisation, que n'ont pas de telles règles dans d'autres pays. Le cérémonial, en Chine, est inséparable de la morale : il n'en est que l'illustration, si l'on peut dire : « les rites sont comme la parure des sentiments du cœur ».

GENÈSE DES RITES. — Ce caractère des rites s'explique par ce fait qu'ils n'ont pas été en Chine le produit spontané des habitudes populaires : ils ont été édictés par des empereurs, développés et commentés par les sages, et les uns et les autres ont vu en eux un moyen d'éducation d'une importance capitale (2).

1. *Li-Ki*, p. 137.

2. Les souverains chinois y étaient conduits par la conception qu'ils avaient de leur rôle et du droit. Le droit n'était à leurs yeux que la morale, et leur rôle était de l'enseigner au peuple. Or le domaine de la morale est la conscience insaisissable, et les sentiments échappent au contrôle du législateur. Pour exercer ce contrôle malgré tout, le souverain était donc amené à donner aux sentiments une apparence, un corps ; et ainsi il pouvait exercer au moins une contrainte indirecte sur la conscience.

Pour atteindre ce but de moralisation, quelles règles ont-ils suivies dans le choix des détails de chaque cérémonie ? Il est utile de chercher ces règles, car leur connaissance nous fera comprendre la vraie nature des rites.

Nous avons vu que le but des rites était d'exprimer les sentiments du cœur ; aussi le *li-ki* nous apprend-il que « les rites établis par les anciens rois ont leur essence intime », et que « la droiture (ou la sincérité) est l'essence des rites ». Nous verrons que c'est *la raison* qui guide les empereurs dans le choix des détails de chaque cérémonies des objets qui y doivent figurer, des gestes qu'on y doit faire... ; aussi est-il écrit que « les rites ont leur dehors, et que leur accord patent avec la raison en est le dehors » (1).

« La raison est la base de toutes choses, dit plus loin le *li-ki*. Lorsque, dans les temps primitifs, les anciens rois établirent les rites (des sacrifices), ils empruntèrent aux objets extérieurs la signification que ces rites devaient avoir... » C'est ainsi que : « pour les (sacrifices aux Esprits des) lieux élevés, on prend pour image les monticules et les collines (qui semblent rendre hommage au pied des grandes montagnes) » (2). On prête donc aux objets toutes sortes de significations et on les fait figurer dans les céré-

1. *Li-Ki*, p. 51. Cp. aussi C. DE HARLEZ, *I-Li*, Intr. : « Son nom I-li signifie rites conformes à la convenance, rites de convenance ; et cette convenance n'est pas celle du goût, ni d'un système particulier, mais ce qui convient à la nature, particulièrement à celle de l'homme, comme l'indique le caractère correspondant à I et formé de l'i signifiant « convenance, droit », avec le signe qui désigne l'être humain ».

2. *Li-Ki*, 56. Autre exemple : *Code annamite*, I, p. 73 : description des vêtements de deuil.

monies pour représenter les sentiments de ceux qui y participent. « L'or que les seigneurs apportent aux grands sacrifices manifeste le bon accord (qui règne entre le souverain et ses vassaux) ; les pièces d'étoffe et les disques en jade sont des témoignages de vénération pour les vertus (de l'empereur) ; le vermillon, le vernis, la soie, le coton et le bambou indiquent que (tous les habitants de l'empire) mettent leurs biens en commun (avec l'empereur)... » La cloche aussi y a sa place et sert à « exprimer l'accord des sentiments » (1). Ainsi les Chinois connaissent un langage des choses, comme, en France, des collégiens ont un langage des fleurs et n'ignorent pas que l'œillet rouge signifie « amour ardent ». Ces conventions ont des caractères identiques dans les deux pays, car, en employant certains objets dans les cérémonies, les Chinois ne leur reconnaissent aucune vertu mystérieuse : ces objets ne sont que des symboles, et si une chose représente un sentiment plutôt qu'un autre, une vertu et non une autre, ce n'est pas la foi religieuse, ou la superstition, qui en est cause, mais seulement la raison, la pure raison. Il suffit de lire ce passage du livre des rites pour s'en rendre compte : « ... dès les temps anciens le sage a comparé la vertu au jade. (A ses yeux), le poli et le brillant (du jade figurent la vertu) d'humanité ; sa parfaite compacité et sa dureté extrême (figurent) la sûreté d'intelligence ; ses angles qui ne coupent pas (quoiqu'ils paraissent tranchants, figurent) la justice ; les perles en jade qui pendent (au chapeau et à la ceinture), comme si elles tombaient (figurent) le cérémonial ; le son pur, soutenu et prolongé qu'il rend (quand on le frappe), et qui à la fin s'arrête brusquement

1. *Li-Ki*, p. 59.

(figure) la musique ; l'impossibilité qu'il y a (dans le jade) à ce que ses mauvaises nuances cachent les jolies, ou que les jolies nuances cachent les mauvaises (figure) la loyauté ; les accidents existant à l'intérieur du jade, mais paraissent au dehors (figurent) la sincérité ; son éclat irisé, semblable à celui de l'Iris (figure) le ciel ; son admirable substance, extraite des montagnes ou des eaux (figure) la terre. Taillé en Kuei ou en Chan pour servir seul, (sans aucune autre enjolivure, il figure) la vertu. Le prix que tout le monde sans exception y attache (figure) la vérité. Le livre des vers dit (à l'appui de ces comparaisons) : « Quand je pense au sage, sa bonté m'apparaît semblable au jade ». « Voilà pourquoi le sage estime le jade » (1).

C'est donc la simple raison qui guide l'auteur des prescriptions rituelles dans le choix des objets. C'est aussi de la raison qu'il s'inspire quand il détermine les mouvements et les actes des personnages : ainsi, pour « le rite de boire du vin au district », le *li-ki* prescrit un grand nombre de salutations, « tout cela, dit-il, pour donner cours au respect », et il donne aux plus âgés les meilleures places et les meilleures parts afin de mettre en évidence le respect qu'on doit aux aînés (2)... Et nous pourrions multiplier des exemples pour prouver que les détails des cérémonies sont fixés d'après la raison.

Cependant, d'après certains passages du *li-ki*, il semble que les Chinois aient cherché aussi leur inspiration dans les phénomènes de la nature, dans les saisons, dans le vent (3)... Et, quand les compilateurs du *li-ki* sont dans

1. *Li-Ki*, p. 196.

2. *Li-Ki*, pp. 182, 183. Autre ex. : p. 146.

3. *Li-Ki*, p. 182.

cette voie, il faut bien reconnaître qu'ils cherchent des analogies les plus saugrenues, qu'ils voient des affinités les plus bizarres. C'est ainsi qu'ils ont écrit les lignes suivantes : « (En vertu des lois rituelles)... la saveur des mets s'accorde avec la saison qui s'y rapporte... » (1) ! Les Chinois connaissent en effet une théorie des rapports universels de la nature, d'après laquelle « les cinq saveurs correspondent aux cinq divisions de l'année, aux cinq éléments et aux cinq couleurs. L'aigre correspond au printemps, au bois et au vert ; l'amer correspond à l'été, au feu et au rouge, etc... » (2).

Cette théorie des affinités naturelles est, comme on le voit, tout à fait comparable à celle de Rimbaud. Malgré son ineptie, je chercherais à l'expliquer, si je la croyais susceptible de quelque influence sur le développement des rites. Mais il est fort probable que son influence fut nulle, comme fut inexistante l'influence du sonnet de Rimbaud sur l'évolution de la poésie française. Une théorie pareille ne saurait exercer une influence considérable, car elle n'est guère susceptible d'applications pratiques bien nombreuses (3). Elle est d'ailleurs sans force, car elle ne se recommande ni de la morale, ni de la religion : c'est une espèce de philosophie qui n'a pu se développer, par des divagations littéraires excentriques, que chez un peuple tout à fait dépourvu d'esprit scientifique. Son influence s'est bornée à faire naître sous le pinceau de certains commentateurs chinois une phraséologie inepte,

1. *Li-Ki*, p. 145.

2. *Li-Ki*, p. 145. Note de CALLERY. Lire aussi d'autres notes, pp. 28, 46...

3. Je ne vois pas comment les Chinois pourraient manger des aliments amers pendant toute une saison !

des élucubrations qu'on ne saurait juger trop sévèrement (1). Il ne faut donc pas attacher d'importance à ces idées qu'on trouve parfois dans le livre des rites. D'ailleurs, comme le font remarquer des sinologues distingués, le *li-ki* est loin d'être entièrement authentique et homogène (2); ils nous disent de nous en méfier, de ne pas attacher à toutes les parties de ce livre une importance égale : « Sous la dynastie des Sun, écrit Callery, le savant Chu-hi, auquel on doit des commentaires admirables sur les quatre livres classiques, disait positivement que celui qui veut étudier utilement les rites, ne doit que glaner dans le *li-ki*, et faire un choix judicieux des passages qui renferment une saine morale et des enseignements pratiques » (3).

Cette saine morale dont parle Chu-hi, nous croyons l'avoir fidèlement dégagée en disant que les rites doivent exprimer les sentiments du cœur, et que le choix des objets, des gestes, des paroles, doit se faire d'après la raison. Ce sont là les caractères essentiels communs à tous les rites, à ceux qui règlent les rapports des vivants entre eux et à ceux qui règlent les rapports des vivants avec les esprits et les morts.

Je ne prétends pas cependant que tous les rites se présentent avec cette pureté. Beaucoup portent la trace des superstitions populaires ou de l'influence des doctrines métaphysiques (4). Mais nous ne devons jamais perdre

1. Exemples : *Li-Ki*, p. 185, p. 46.

2. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. VII. Cf. DE HARLEZ, *L'I-li*, son contenu, ses extraits, Intr., p. 8.

3. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. XII.

4. De même qu'il y a, en France, des personnes qui ne veulent pas être treize à table...

de vue que les rites des funérailles et du deuil ont avant tout pour but d'exprimer la douleur qu'on éprouve à la perte d'un être cher (1), les rites du mariage celui d'exprimer le respect et l'affection que les époux se doivent (2), que par ceux du culte des ancêtres « on témoigne son affectueux respect aux morts » (3).

Nous ne devons pas oublier non plus que la façon d'exprimer ces sentiments a été déterminée par les empereurs et les sages au nom de la raison et de la morale, non à celui des croyances religieuses.

Ces remarques nous permettront de conclure au caractère laïque des rites. Mais, auparavant, il nous semble logique d'étudier leur compilation, après avoir dégagé les règles qui ont présidé à leur formation.

COMPILATION DES RITES. — Si nous considérons l'histoire des rites, nous voyons qu'ils sont bien des règles antiques, comme les a définis M. de Harlez : « C'est au temps des trois dynasties, nous apprend Chu-hi, que les livres des rites ont été composés » (4). Or ces trois dynasties, ce sont les trois premières, celles des Hia, des Yin et des Teheou.

La première réglementation officielle a été faite par l'empereur Chun, dont le Chou-King dit qu'il a « réglé les cinq cérémonies, et laissé le modèle des instruments qu'on devait y employer » (5). D'autres réglementa-

1. V. *Kia-li*, pp. 69 et suiv.

2. *Li-Ki*, pp. 140, 179; *Kia-li*, pp. 59, 63.

3. *Li-Ki*, p. 144; *Kia-li*, p. 48.

4. *Kia-li*, p. 43.

5. *La morale du Chou-King*, p. 13. « Les cinq cérémonies étaient celles des esprits, du deuil, des réjouissances, des bons et des mauvais succès en paix et en guerre » (note de GAUBIL).

tions ont dû suivre, puisque Confucius semblait connaître les rites particuliers de chacune des trois anciennes dynasties (1). Mais le premier recueil de rites, l'*I-li*, ne fut composé qu'au temps des Tcheou : la tradition l'attribue en effet à Tcheou-Koung, frère et ministre de Wu-Wang (2) (xii^e s. avant J.-C.).

Ce premier recueil est incomplet puisque « ces rites officiels ne concernaient que les charges publiques et les cérémonies religieuses » (3). C'est un code de règles d'étiquette très minutieuses (4), qui ont pour but de déterminer et de rendre visibles les places respectives de l'empereur, des princes feudataires et des fonctionnaires dans la hiérarchie sociale. Ce code de la féodalité chinoise a dû avoir force de loi au moment de sa publication, puisque l'empereur avait pour principale fonction de faire observer les rites, mais il est évident qu'il n'a plus de nos jours qu'un intérêt purement historique.

Le deuxième recueil de rites fut le *li-ki*.

D'après la tradition le *li-ki* a été composé par les disciples de Confucius. « Ils en ont puisé les matériaux tant dans les manuscrits que Confucius avait laissés, que dans les souvenirs des leçons orales qu'il leur avait données ». Ce livre a été ensuite complètement remanié par des lettrés, sous les Han, vers l'an 130 av. J.-C. ; de sorte que le livre des rites contient, avec les idées de Confucius, celles qui régnaient à la cour des Han à l'époque de sa

1. *Lun-Yu*, II, 24.

2. Tel n'est pas l'avis de C. de Harlez, qui place sa composition au x^e siècle avant notre ère (*I-li*, Intr.).

3. DE HARLEZ, *I-li*, Intr., p. IX.

4. Elles déterminent non seulement la place des personnes dans les cérémonies, mais encore la place des mets et leur composition.

composition. D'autre part, d'après Callery, « le *li-ki* a été compilé sur des mémoires et des traités divers, appartenant à des époques assez éloignées l'une de l'autre » (1).

Le livre des rites apparaît donc comme une compilation, faite par des lettrés, et portant sur les rites des temps anciens (2).

C'est ce livre que certains auteurs européens appellent livre sacré, que d'autres rangent parmi les sources du droit sino-annamite moderne. Nous allons chercher si ces opinions sont fondées : maintenant que nous connaissons l'objet des rites, les idées qui ont présidé à leur formation, les circonstances de leur développement, nous sommes en mesure de trouver leur vraie nature au point de vue religieux et au point de vue juridique. Telle était la conclusion logique, tel était aussi le but de nos développements.

NATURE DES RITES. — Avant de conclure au caractère profane ou au caractère sacré des rites, il convient de résumer ce que nous en savons, pour mettre un peu plus de clarté dans cette étude.

Les rites apparaissent comme des cérémonies — (en donnant à ce mot son sens le plus large) — par lesquelles on exprime, dans toutes les circonstances de la vie, les sentiments de respect, d'affection, de dévouement ou de bien-

1. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. II.

2. Ces deux recueils sont les plus importants : l'*I-li* et le *Li-Ki* sont en effet les sources de tous les livres de rites postérieurs ; mais ce ne sont pas les seuls : « depuis la composition de ces recueils, les rites n'ont cessé de faire l'objet des études des savants chinois et ont donné naissance à une foule de traités approfondis qui n'ont guère d'égaux dans les autres littératures. . . » (c. DE HARLEZ, *Ta-tsing-tsi-li*, Intr., pp. 6, 7 et 8).

veillance qu'on a, ou qu'on doit avoir, pour l'empereur, pour les esprits, pour ses ancêtres et pour ses parents, pour ses supérieurs ou pour ses inférieurs. Ces rites ne répondent pas à une vaine manie de formalisme : ils ont pour but de mettre plus d'urbanité dans les rapports des hommes, et par suite plus de concorde, plus de paix ; ils rappellent à chacun, en même temps que sa position dans la hiérarchie sociale ou dans la hiérarchie domestique, tous les devoirs qui en découlent, et par suite ils tendent à maintenir l'ordre et l'harmonie dans la famille et dans l'Etat. N'étant que la traduction des enseignements de la morale, ils se confondent avec cette morale, et c'est en son nom que les rois et les moralistes les ont imposés ou recommandés au peuple. Ils apparaissent encore comme le complément indispensable, « la parure des sentiments du cœur » : sans les manières l'homme est semblable à la bête (1), et « si l'extérieur manque un seul instant de gravité et de maintien respectueux, on est bientôt livré à des penchants qui exciteront le mépris » (2).

Institués au nom de la vertu, leurs détails ont été déterminés d'après la raison.

Ils ont été ensuite recueillis, commentés et complétés par des lettrés (3), et c'est ainsi que nous ont été transmis les recueils de rites.

En résumé, les rites ont été créés par les anciens empereurs au nom de la vertu et de la raison ; ils ont

1. Cf. C. DE HARLEZ, *Kia-li*, p. 44. « Celui-là seul qui connaît et observe les rites sait se distinguer des animaux ».

2. *Li-Ki*, p. 109.

3. Ces lettrés sont Confucius et ses disciples pour le *Li-Ki* ; Kao-tang pour le *Shi-li*, ou rituel des fonctionnaires ; Chu-hi pour le *Kia-li*, etc..

été ensuite recueillis par des lettrés, qui sont les moins religieux des hommes.

Qu'y a-t-il de religieux dans tout cela, et pourquoi parle-t-on de livre sacré ? Callery nous dit que c'est « une dénomination radicalement fausse ». « En effet, écrit-il, rien dans les King n'est regardé par les Chinois comme « Sacré » dans l'acception religieuse de ce mot : leur origine n'a rien qui les rattache, de près ou de loin, à la divinité : les sujets dont ils traitent sont essentiellement profanes ; et si quelquefois il y est question de l'Etre suprême, des Génies tutélaires, des Esprits ou des Ames, ce n'est que d'une façon tout à fait accidentelle, et comme en passant, ainsi que cela a lieu dans les ouvrages les plus étrangers aux matières religieuses... (1) » « Le Li-Ki, celui de tous les King où les questions religieuses auraient dû être traitées tout naturellement, à propos des sacrifices au Ciel, aux Dieux tutélaires et aux ancêtres, glisse légèrement sur tout ce qui est de pure spéculation, et ne mentionne ces graves matières qu'avec une extrême indifférence... » (2).

Ce que le savant traducteur du Li-Ki affirme avec force, il nous a semblé intéressant et plus scientifique de le démontrer d'une manière plus précise ; et nous avons vu que tout, dans les rites, a un caractère profane, depuis leur objet et leur but, jusqu'aux particularités de leur formation et de leur histoire.

Seuls les sacrifices au Ciel et aux esprits peuvent, à la rigueur, être considérés comme des rites religieux. Mais j'en doute, car ils ne se distinguent pas des autres rites :

1. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., II.

2. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., XIV.

ils se présentent comme une partie d'un vaste système qui n'est pas religieux ; ils procèdent d'une même idée qui n'est pas religieuse : comme tous les autres rites, ils répondent à ce besoin qu'ont les Chinois de donner une forme à des sentiments ; comme les autres, ils ont été déterminés au nom de la morale et de la raison, non à celui d'une Eglise ou d'une religion ; leurs auteurs ont été des législateurs ou des lettrés, non des prêtres ; ceux qui les pratiquent ne leur reconnaissent aucun pouvoir mystérieux, car les Chinois ne voient dans leurs sacrifices qu'une façon d'exprimer leur respect pour les esprits, de même que par les autres rites ils manifestent les sentiments qu'ils ont pour l'empereur, pour leurs parents, ou pour leurs aînés (1). Ainsi ces sacrifices n'ont de religieux — si on y tient absolument — que le sentiment qu'ils expriment, et ne sont pas comparables aux pratiques des autres religions, où chaque rite, non seulement implique une foi en la divinité, mais encore a une signification, un but et un pouvoir particuliers (2).

1. Cf. *Li-Ki*, p. 126. « Le sacrifice n'est pas une chose qui vienne du dehors ; c'est du dedans qu'elle sort, puisqu'elle prend naissance dans le cœur. Le cœur éprouve des sentiments affectueux et en fait hommage au moyen des rites. . . »

2. Cf. DURKHEIM, *La définition des phénomènes religieux*, p. 14. « Il n'y a pas de religion, d'ailleurs, où il ne se rencontre des rites dont l'efficacité est indépendante de tout pouvoir divin. Le rite agit par lui-même, en vertu d'une action sympathique ; il suscite comme mécaniquement le phénomène qu'on se propose de produire. Ce n'est ni une prière, ni une invocation adressée à un être de la bonne grâce duquel le résultat dépend. Mais ce résultat est obtenu par le jeu automatique de l'opération rituelle. Dans tout culte, il y a des pratiques qui agissent par elles-mêmes, par une vertu qui leur est propre, et sans qu'aucun dieu s'intercale entre l'individu qui exécute le rite et le but poursuivi. . . »

Cp. aussi SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*,

Cette réserve faite pour les sacrifices au Ciel et aux Esprits, nous pouvons dire que tous les autres rites chinois ont un caractère nettement, purement laïque. Le culte des ancêtres, par exemple, n'a rien de religieux, puisque le sentiment qu'il exprime n'est même plus religieux : ce sentiment, d'après le Kia-li lui-même, n'est que celui de respect, d'affection et de reconnaissance que les enfants doivent avoir pour leurs parents. J'aurai l'occasion de revenir longuement sur ce sujet ; mais, dès maintenant, l'étude que j'ai faite sur les rites me permet de conclure à leur caractère profane.

Réfutations. — Il me reste maintenant à citer et à réfuter des opinions contraires à la mienne.

La plus intéressante, à ma connaissance, est celle de M. de Harlez : « La signification originaire du mot li, écrit-il, semble bien être « règle des cérémonies religieuses ». Le caractère usité aujourd'hui pour représenter ce mot le dit clairement. Il est en effet composé d'une figure des vases sacrificiels et de traits représentant une manifestation céleste. En sa forme primitive ou Ku wen il manquait de ces derniers traits et se composait de deux lignes superposées désignant des oblations et l'acte d'offrir ou de protéger. Le Tchouen tze wei explique ce terme de

p. 126. « A l'origine, la prière ne semble avoir de religieux que la foi naïve que l'on met dans son efficacité. Elle est presque partout conçue et pratiquée comme une sorte de contrainte exercée par l'adorateur sur l'esprit qu'il veut s'assujettir. Il y a des syllabes mystérieuses qui, prononcées comme il faut, produisent un effet irrésistible. A la voix se joignent des rites et les pratiques, c'est-à-dire des gestes de menace ou de caresse, qui ont pour but d'effrayer le dieu ou d'enchaîner sa volonté à celle de l'homme ». Il n'y a rien de comparable dans les rites chinois...

la façon suivante : c'est ce par quoi, en servant les esprits, on obtient la félicité. Mais, par la suite, le mot *li* s'est appliqué à toutes les règles des actions tant profanes que religieuses, et cela parce que tous les actes de la vie humaine étaient regardés comme soumis à la volonté du ciel et les rites destinés à rendre l'homme plus moral et plus pieux » (1).

Cet argument est très séduisant, mais il n'est pas décisif : aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire de la Chine, on voit que, parmi les rites, il y a toujours eu d'autres cérémonies à côté des sacrifices aux Esprits. Le Chou-King attribue la paternité des rites à Chun qui régla les cinq cérémonies ; or, « ces cérémonies étaient celles des esprits, du deuil, des réjouissances, des bons et mauvais succès en paix et en guerre ». Dans l'I-li, qui fut composé au XII^e ou au X^e siècle avant notre ère, le mot *li* était employé pour désigner toutes sortes de cérémonies. Il semble donc qu'on ait toujours employé ce mot pour désigner les cérémonies en général, et non les cérémonies religieuses seulement.

D'autre part l'argument de M. de Harlez se termine par une affirmation qui ne me semble pas très fondée : « ... tous les actes de la vie humaine étaient regardés comme soumis à la volonté du ciel et les rites destinés à rendre l'homme plus moral et plus pieux ». Le moyen le plus sûr de s'en convaincre n'est-il pas, non d'examiner le caractère *li*, mais les rites eux-mêmes, de chercher leur objet et leur but, la pensée de leurs auteurs, de chercher aussi comment ils ont pris naissance et de les suivre dans leur développement. C'est ce que nous avons tâché de

1. *I-li*, Intr., X.

faire, et nous avons vu que, si les rites étaient destinés à rendre l'homme plus moral, le li-ki ne nous apprend nulle part qu'ils avaient pour but de le rendre « plus pieux ». Je crois d'ailleurs que le mot « pieux » n'a pas un équivalent exact dans la langue chinoise. Les auteurs du li-ki parlent sans cesse de la vertu, de la morale, de la raison, et non de « la volonté du ciel » : « si quelquefois il est question de l'Etre suprême, des Génies tutélaires, des Esprits ou des Ames, ce n'est que d'une façon tout à fait accidentelle, et comme en passant, ainsi que cela a lieu dans les ouvrages les plus étrangers aux matières religieuses... » (*Callery, Li-ki, Intr.*).

Ainsi l'argument que M. de Harlez tire du caractère li est très séduisant sans être très solide.

Que devons-nous penser, maintenant, des idées de M. Farjenel. D'après cet auteur, les institutions chinoises sont semblables aux institutions romaines : « la religion y a tout embrassé... ». Les rites n'ont donc pas manqué de lui apparaître comme des règles religieuses : « les prescriptions rituelles impriment leur marque sur tous les actes de la vie du Chinois : elles s'étendent même à de simples mouvements commandés ailleurs par la seule politesse : non seulement, la prière et le sacrifice possèdent leurs rites minutieux ; mais même la manière d'entrer et de sortir, de se tenir debout, de porter ses regards sur autrui, de recevoir et de reconduire un hôte, tout cela fait également partie du formulaire rituel, parce que tous les actes de l'homme ont pour les sages Chinois un rapport étroit avec la religion » (1) M. Farjenel raisonne comme s'il était démontré que les rites chinois sont

1. FARJENEL, *Le Peuple chinois*, p. 9.

des prescriptions religieuses, et il faut reconnaître qu'il est très logique avec lui-même : les formules rituelles, d'après lui, sont « mystérieuses et antiques » ; elles ont une « vertu merveilleuse » (1) ; « la récitation de ces formules consacrées a pour but principal et presque exclusif, non pas de chanter les louanges des aïeux et de leur offrir un tribut de reconnaissance et d'amour, mais avant tout d'apaiser leur courroux » ; car « l'imagination chinoise ne se représente pas les âmes des défunts comme des esprits propices, mais au contraire, comme des génies susceptibles, vindicatifs et irrités, toujours prêts à nuire aux vivants » (2) !... Quant au sacrifice, il a, d'après l'auteur, un but particulier : « Tout sacrifice, a pour objet de racheter les fautes de l'homme, car tout homme est coupable. C'est ainsi qu'il faut envisager le sacrifice aux aïeux. Sans doute, celui-ci a pour but de satisfaire aux besoins des âmes paternelles, mais il est en même temps l'accomplissement d'un acte d'expiation des créatures imparfaites à l'égard des communicateurs de la vie qui, eux, étaient plus près de l'origine première de cette vie et donc plus parfaits » (3) ...

M. Farjenel essaie bien de justifier cette opinion inattendue en parlant de l'obligation de se préserver de toute souillure et de « se remplir le cœur de piété filiale » quand on doit se présenter devant les ancêtres pour leur offrir le sacrifice. Mais ces prescriptions ont simplement pour but de garantir le maximum de respect et le maximum d'affection, et, en tout cas, je ne crois pas qu'elles permettent de voir dans le sacrifice « l'accomplissement

1. *Id.*, pp. 7 et 8.

2. FARJENEL, p. 40.

3. *Id.*, p. 42.

d'un acte d'expiation des créatures imparfaites à l'égard des communicateurs de la vie » (1).

En résumé, nous pouvons dire que si toutes les affirmations de M. Farjenel étaient fondées, les rites chinois auraient vraiment un caractère religieux. Mais j'avoue qu'il m'est tout à fait impossible de les discuter : l'auteur a dû consulter des textes chinois avant d'écrire de telles allégations, mais il a négligé de dire quels sont ces textes, et moi je les ignore.

Je pense cependant que nos recherches sur l'objet et la genèse des rites nous permettent de croire à leur parfaite laïcité.

PLACE DES RITES DANS LA LÉGISLATION CHINOISE. — Maintenant que nous connaissons les rites, maintenant que nous risquons moins d'en parler au hasard, il est temps de dire quelle est leur place dans la législation chinoise.

Les rites sont les règles qu'il convient de suivre pour tous les actes et dans toutes les circonstances de la vie, et ils ont été considérés par les empereurs et par les moralistes chinois comme le meilleur moyen de gouvernement. Cela veut-il dire qu'ils ont été tous érigés en lois, qu'ils ont été tous pourvus d'une sanction rendant leur pratique obligatoire ? Nous allons tâcher de répondre à cette question, et nous allons essayer de le faire pour l'ancien droit

1. Cf. *Li-Ki*, pp. 116 et 126 : « ... lorsqu'il sacrifie, le sage porte (d'abord) au plus haut degré la sincérité du cœur et le dévouement du respect : il offre (ensuite) des objets, il observe les cérémonies, il y ajoute le charme de la musique, il met ses sacrifices en harmonie avec les saisons, et fait enfin l'offrande de sa vertu, sans s'enquérir de ce qui lui en reviendra. Tels sont les sentiments du fils véritablement imbu de la piété filiale ».

aussi bien que pour le droit moderne, car l'origine des rites remonte à la plus haute antiquité.

a) *L'ancien droit.* — Considérons d'abord le très ancien droit. Il y a un point très certain : « l'origine des rites remonte aux premiers temps de la nation chinoise » ; « le Shuh (Chou-king), comme le li-ki, et, tous les livres chinois en attribuent l'institution aux premiers souverains de la nation », et le très ancien livre des vers dit : « si un homme n'observe pas les rites, pourquoi ne meurt-il point, que fait-il au monde » (1) ?

Ces li n'étaient pas immuables : Confucius nous apprend que « les dynasties subséquentes suivaient ceux des précédentes, tout en ajoutant ou en retranchant » (2). Mais c'est tout ce que nous savons de ces très anciens rites, car le premier recueil l'I-li ne fut composé qu'au ^{xii}^e ou au ^x^e siècle avant notre ère.

Pour résoudre la question de savoir si les rites étaient ou non obligatoires, nous sommes donc réduits aux conjectures.

Nous pensons que dans ces très anciens temps les rites étaient tous de véritables lois. Le peuple chinois était loin d'être un grand peuple ; c'était plutôt, nous l'avons dit, une petite colonie d'agriculteurs ; c'était une grande famille, non seulement en théorie, mais aussi dans la réalité des faits. Le souverain était moins un roi qu'un chef de clan, de tribu ; il vivait très près de son petit peuple et le gouvernait réellement comme un père gouverne sa famille. Comme un père à ses enfants, il lui

1. DE HARLEZ, *I li*, Intr., p. VIII.

2. *Lun-Yu*, II, 23.

imposait donc la morale et les pratiques qu'il jugeait bonnes (1), et il pouvait le faire car il lui était facile de pénétrer dans la vie privée de chaque individu. Les rites étaient par suite obligatoires et gouvernaient les actes des gouvernés aussi bien que ceux des gouvernants.

Mais avec le développement de la nation chinoise, avec l'élargissement des frontières, le souverain était de plus en plus éloigné de son peuple ; il en était encore le père, théoriquement, mais en réalité il le gouvernait comme un roi : l'esprit du gouvernement restait le même, mais les moyens n'en pouvaient être identiques. D'autre part, le développement de la richesse, c'est-à-dire de l'inégalité des fortunes, créait des différences considérables même entre les simples particuliers. Dans ces conditions, une réglementation uniforme et détaillée de toutes les cérémonies n'était guère commode. Aussi, sous les Yin, les rites n'avaient-ils plus la même force obligatoire : « sous les Yin, est-il écrit au *Piao-ki*, on ne tracassait pas le peuple en l'obligeant à observer beaucoup de rites » (2).

Sous les Tcheou, la Chine était un grand empire, mais un empire méthodiquement morcelé. La féodalité était régulièrement organisée et avait une espèce de code : l'*I-li*. C'était, nous l'avons dit, un code de règles d'étiquette ; son but était de déterminer et de rendre visibles les places respectives de l'empereur, des princes feudataires et des fonctionnaires dans la hiérarchie sociale, et de rappeler en même temps à tous ces personnages leurs devoirs de suzerain, de vassaux ou d'administrateurs. Il contenait des règles d'étiquette pour les gouvernants, non pour les

1. Cp. PAUTHIER, *Chine*, p. 126. « Les usages qui avaient été en vigueur dans les premiers siècles de la haute antiquité... »

2. DE HARLEZ, *I-li*, trad., Intr., p. VII.

gouvernés, car ce n'était en somme que le code de la féodalité chinoise, réglant les rapports du suzerain, des vassaux et des chefs de l'administration.

Quant aux rites concernant les particuliers, l'empereur ne pouvait les régler dans ce code, car le gouvernement intérieur de chaque principauté ne lui appartenait plus depuis longtemps. Gardien des rites (1), il ne pouvait plus l'être qu'en qualité de suzerain. Il avait seulement pour fonction de veiller à ce que les princes feudataires remplissent leurs devoirs de vassaux en se conformant, d'une part, aux rites, c'est-à-dire aux règles d'étiquette, et, d'autre part, aux règles qu'il avait édictées sur l'organisation des pouvoirs publics et qui étaient réunies dans le *Tcheou-li* (2). Les simples particuliers, dans chaque état, dépendaient non de lui mais du prince feudataire. C'était pour cette raison que « l'*I-li* primitif s'occupait exclusivement des fonctionnaires publics, ... et surtout des grands feudataires de l'empire et du souverain lui-même. Les particuliers en étaient exclus à ce point qu'un ancien commentaire porte ces paroles expresses : « Les rites s'arrêtent aux fonctionnaires inférieurs et ne descendent pas jusqu'aux particuliers : pour ceux-ci, point de règles de conduite » (3).

1. *Tchoung-Young*, XXVIII, 2 : « Excepté le fils du ciel, ou celui qui a reçu originairement un mandat pour être le chef de l'empire, personne n'a le droit d'établir de nouvelles cérémonies, personne n'a le droit de fixer de nouvelles lois somptuaires, personne n'a le droit de changer ou de corriger la forme des caractères de l'écriture en vigueur ». Cf. aussi : MASPÉRO, *Chine*, p. 44.

2. Cette organisation devait être la même dans toutes les principautés. Cf. BIOT, *Mémoire sur la constitution politique de la Chine au XII^e siècle avant notre ère*, p. 18.

3. DE HARLEZ, *L'I-li*, le plus ancien rituel de la Chine, son contenu et extraits, Intr., p. 4.

A cause de cette absence de réglementation, les rites des cérémonies privées, qui se conservèrent dans les différents états par la simple tradition, perdirent leur uniformité et même se perdirent peu à peu. A l'époque de Confucius, « les usages qui avaient été en vigueur dans les premiers siècles de la haute antiquité, s'étaient insensiblement abolis ; à peine pouvait-on s'en former une idée, en voyant ce qui s'observait parmi les personnes des plus hautes classes » (1). Au vi^e siècle avant notre ère, les rites apparaissaient donc comme des règles antiques, qui avaient totalement perdu leur caractère de lois obligatoires. « Le souvenir même en était alors perdu en grande partie, les documents manquaient comme les hommes qui en possédaient la science » (2).

Confucius a cherché à faire revivre ces règles, parce qu'il voyait dans les rites le moyen le plus efficace pour enseigner la vertu aux princes et au peuple, pour assurer l'ordre et maintenir l'harmonie dans la famille et dans l'Etat. D'après la tradition il les a même complétées, et le *li-ki* a été composé par ses disciples.

Sa doctrine exerça une influence si profonde et si forte, eut des disciples si convaincus, que, désormais, le respect des rites devint inséparable de l'esprit chinois. Les lettrés en parurent même insupportables à l'empereur Thsin-chi-hoang-ti, qui, en l'an 213 av. J.-C., fit brûler les livres et massacrer les lettrés (3).

Dès lors les rites n'existèrent plus que dans la mémoire des hommes. Cependant ils ne se perdirent pas, car les

1. PAUTHIER, *Chine*, p. 426.

2. DE HARLEZ, *I-li*, Intr., VIII (traduction).

3. PAUTHIER, *Chine*, pp. 222 à 228.

décrets contre les anciens livres furent révoqués, peu de temps après, par l'empereur Hoëi-Ti (194 à 188 ans av. J.-C.) (1). L'*I-li*, puis le *Li-ki* furent retrouvés, le premier vers l'année 174, le deuxième vers l'année 130 avant notre ère (2), sous le règne de l'empereur Wou.

« Depuis lors, les rites n'ont cessé de faire l'objet des études des savants chinois et ont trouvé une place plus ou moins grande dans les lois de chaque dynastie » (3).

Quelle était cette place, ou, en d'autres termes, les prescriptions légales sanctionnaient-elles tous les rites, ou seulement ceux qui concernaient les cérémonies officielles ? Nous avons répondu à cette question pour l'ancien droit, celui des trois premières dynasties. Nous devrions le faire maintenant pour le droit intermédiaire avant d'aborder le droit moderne. Mais c'est très difficile, sinon impossible, car les documents n'existent pas, ou ils sont très difficiles à trouver. Je me contenterai donc d'examiner le point de départ et le point d'arrivée, étant convaincu d'ailleurs que cette étude incomplète est néanmoins suffisante pour faire comprendre le rôle des prescriptions rituelles. En effet, dès le règne de l'empereur Wou (140-86 av. J.-C.) « la Chine a acquis la forme de gouvernement qu'elle conservera de nos jours avec des modifications de noms plutôt que de fait... » (4). Les institutions n'ont guère changé, de sorte qu'il suffit de connaître la place des rites dans le droit moderne pour avoir une idée assez exacte de celle qu'ils avaient dans le droit que nous avons appelé droit intermédiaire.

1. PAUTHIER, *Chine*, p. 235.

2. CALLERY, *Li-Ki*, Intr., p. IV.

3. DE HARLEZ, *Ta-tsing-tsi-li*, Intr.

4. G. MASPÉRO, *La Chine*, p. 49.

b) *Le droit moderne.* — La place des rites dans le droit moderne est à peu près la même qu'au temps des Tcheou. Comme l'auteur de l'*I-li*, le législateur moderne ne prévoit guère de rites pour les particuliers : le Ta-tsing-tong-li ne contient que « les règles d'étiquette, le cérémonial des actes officiels du souverain et des chefs supérieurs de l'administration » ; quant aux « lois rituelles » du code, elles ne font qu'apporter des sanctions pénales à certaines règles d'étiquette, à certaines lois sur les sacrifices officiels (1).

Cependant, dans une autre partie du code, il y a des règles sur les vêtements de deuil, qui sont de véritables lois rituelles et qui sont applicables aux simples particuliers. Le législateur a prévu celles-là parce qu'il y a en elles la substance d'un véritable principe de droit pénal. En effet, dans ce droit profondément imprégné de morale, l'infraction n'est pas autre chose que l'acte immoral ; or un acte est d'autant plus contraire à la morale qu'il est commis au préjudice d'une personne vis-à-vis de qui on est lié par des devoirs plus grands (2). La gravité de l'infraction, et, par suite, la sévérité de la peine dépendront donc de la qualité de la victime : le coupable sera puni plus ou moins sévèrement suivant qu'il est lié, vis-à-vis de la victime, par des devoirs plus ou moins grands. Or les règles du deuil sont basées sur ces devoirs eux-mêmes,

1. On y trouve aussi quelques règles de pure morale, comme celle de l'article 461 qui prohibe l'abandon par les enfants de leurs parents vieux ou infirmes.

2. Ex. : on est plus coupable de manquer à son père que de manquer à son frère, de manquer à son frère que de manquer à un étranger.

en même temps que sur les liens du sang (1). La graduation de la durée du deuil peut donc servir de modèle à la graduation des peines ; c'est pour cela que les « notes explicatives du *Ly-thi* » disent : « En tête des lois, sont mentionnés les vêtements de deuil ; par là est illustrée l'importance plus ou moins grande des règles sur les vêtements de deuil, afin que ceux qui prononcent des peines s'en servent comme de la mesure dans lesquelles les peines doivent être augmentées ou diminuées » (2).

En dehors de ces lois sur les vêtements de deuil, qui ont donc une importance très grande pour la graduation des peines, le législateur ne s'occupe plus de décrire des rites pour les particuliers, d'établir des règles précises pour leurs cérémonies.

En fait cependant on remarque toujours un grand attachement aux rites. Car s'ils n'ont plus force de loi, ils sont toujours l'objet d'une doctrine officielle. L'*I-li* et le

1. Ainsi, parmi les vêtements de deuil, il y a le « véritable vêtement » et le « vêtement de devoir » :

« Le véritable vêtement est celui qui doit être porté tant à cause des sentiments naturels, qu'à cause du rang de la personne décédée dans la famille ; par exemple, c'est le vêtement coupé que les enfants doivent porter pour le deuil de leur père ou de leur mère.

« Le vêtement de devoir est le vêtement porté par devoir, par des parents qui bien qu'étrangers par leur naissance, ont cependant un rang égal dans la famille ; par exemple, c'est le vêtement coupé que la bru doit porter pour le deuil du père ou de la mère de son époux ». *Code annamite*, I, p. 72.

2. *Code annamite*, I, p. 72. Ex. : art. 306, C. Or. : « Si des personnes de rang prééminent ou plus âgées accusent calomnieusement des personnes de rang inférieur ou plus jeunes, et doivent être punies pour cette calomnie, elles bénéficient d'une diminution sur la peine fondamentale encourue pour la calomnie, diminution dont la graduation est déterminée par l'importance plus ou moins grande du degré de parenté déduit du vêtement porté pour le deuil .. »

Li-ki, qui sont la source de tous les autres recueils de rites, sont classés parmi les King, c'est-à-dire parmi les livres classiques qui contiennent des doctrines fondamentales. Ils sont toujours l'objet de l'étude des lettrés, et le *Li-ki* fait partie du programme des examens (1). Les rites sont donc toujours l'objet d'une grande vénération : ils ne constituent qu'un cérémonial, mais il s'agit d'un cérémonial très spécial, inconnu partout ailleurs que chez les peuples de civilisation chinoise : il a la force d'une institution nationale et traditionnelle, et il est infiniment respectable parce qu'il se confond avec la morale.

Les prescriptions rituelles ont d'ailleurs tellement pénétré dans les mœurs, que beaucoup d'entre elles sont devenues des règles de droit coutumier, auxquelles, parfois, le législateur fait allusion comme à des règles très connues (2).

Ainsi les anciens rites, que les premiers empereurs chinois avaient institués pour rendre la morale obligatoire, qui s'étaient perdus peu à peu dans le cours des siècles, et que Confucius avait fait revivre, les anciens rites ont donné naissance, aux époques modernes, à trois sortes de règles :

- 1° A de véritables lois rituelles, concernant les cérémonies et les personnages officiels ;
- 2° A quelques règles de droit coutumier ;
- 3° A une doctrine officielle, qui enseigne un cérémonial traditionnel et profondément respecté.

1. SCHREINER, II, p. 90.

2. Cela n'arrive guère que lorsque l'inobservance des rites crée un danger public, ou apporte un trouble dans la famille et par suite dans la société. Ex. : Règlements sur les inhumations, art. 162, et Ordonnance de Tu-Duc (1855) ; Répudiation de l'épouse, art. 408, etc.

c) *Conclusion.* — Maintenant que nous avons déterminé la place des rites dans les institutions chinoises, il est temps de nous rappeler pourquoi et comment les anciens rois les avaient établis : pour inculquer la morale au peuple, les souverains avaient été conduits à déterminer les pratiques, les manières d'agir qu'un homme vertueux devait suivre ; et ces pratiques, ils les avaient rendues obligatoires. Par les rites, la morale était donc l'objet d'une obligation juridique, et c'était une véritable « obligation de faire », non une simple « obligation de ne pas faire » ; elle exigeait un rôle actif, non une simple abstention ; il fallait non seulement ne pas agir d'une façon contraire à la morale, il fallait encore agir en se conformant à tous ses préceptes.

C'est là l'originalité du droit sino-annamite. Dans d'autres législations, « la puissance publique n'intervient pour réprimer les atteintes à la morale et à l'ordre public que lorsqu'elles se sont produites ». Quant au législateur sino-annamite, il s'est toujours efforcé de fortifier la morale elle-même, et d'en rendre directement la pratique obligatoire.

Cette tendance, que M. Ch. Fournier-Wailly (1) a découverte dans le code moderne et qu'il a montrée dans un article à la fois très savant et très concis, cette tendance, nous la trouvons donc aussi dans les rites, c'est-à-dire dans une autre partie de la législation sino-annamite, dont il reste encore des traces importantes, et qui a eu, surtout dans l'antiquité, une importance primordiale. Cette législation est donc intimement liée à la morale, son but essentiel a toujours été d'être moralisatrice.

1. *Bulletin du Comité de l'Asie française*, août 1909, pp. 335, 336.

C'est ce que nous voulions démontrer, car le but de ces longs développements est de mettre en lumière la place prépondérante de la morale dans le droit sino-annamite. Nous pourrions donc terminer ici notre étude sur les rites.

INFLUENCE DES RITES DANS LA CIVILISATION CHINOISE. — Mais nous n'avons pas encore dit l'essentiel : nous avons dit seulement que le législateur sino-annamite a institué les rites parce qu'il a vu en eux le moyen de moralisation le plus efficace et le meilleur, mais nous n'avons pas dit si ce but a été atteint, ni pourquoi il l'a été.

Ce but a été atteint, car nous verrons quelle importance ont acquise, en Annam et en Chine, les deux doctrines fondamentales de la morale chinoise : celle du respect et celle de la piété filiale.

Et cependant nous avons vu combien cette morale laïque était peu armée pour soumettre les foules. Quel était donc le secret de sa force ? C'est le moment de résoudre cette énigme, car c'étaient les rites qui avaient donné à la morale chinoise la force qu'elle ne pouvait avoir par elle-même, la force des morales religieuses.

Les rites, en effet, constituent un cérémonial étroitement uni à la morale, car tous leurs détails ont pour but de rappeler à chacun les sentiments qu'il doit avoir dans chaque circonstance de la vie. Les rites sont ainsi de véritables illustrations de leçons de morale, et leur avantage immédiat est donc, en la rendant visible et tangible, de la révéler avec plus de netteté et plus de force. Grâce à eux, les préceptes perdent leur caractère abstrait ; ils ne s'adressent plus uniquement et directement à la conscience ; ils l'atteignent par l'intermédiaire des sens. C'est

là un avantage considérable, car les esprits simples sont moins sensibles aux vérités abstraites et théoriques qu'aux réalités visibles ou qu'aux apparences trompeuses : tant qu'il y aura des hommes, il y en aura toujours un grand nombre pour qui le soleil se couche et se lève, tandis que la rotation de la terre n'aura jamais d'existence que pour une infime minorité. Ce qui est vrai pour les vérités scientifiques, l'est aussi pour les vérités morales : ce que nous voyons s'impose toujours à nous avec plus de force que ce que nous ne voyons pas. Pour les hommes cultivés eux-mêmes, qui ont cependant l'habitude des recherches abstraites, la certitude scientifique, que donne le raisonnement, n'est jamais aussi forte, n'a pas de racines aussi profondes, que la conviction irraisonnée, acquise le plus souvent par l'intermédiaire des sens ou par un besoin du cœur. Nous sommes plus profondément sensibles à ce qui frappe nos sens qu'à ce qui sollicite notre esprit, c'est là une vérité reconnue par tout le monde et sur laquelle nous n'avons pas besoin d'insister.

Quoi qu'il en soit, la révélation indirecte, celle qui s'opère par l'intermédiaire des sens, est vraiment si puissante que, « d'une génération à l'autre, la religion est enseignée et se propage *du dehors* par l'Eglise, la famille ou des instituteurs spéciaux » (1). Pascal l'a compris

1. SABATIER (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 267), le reconnaît lui-même, quoiqu'il attribue à la révélation intérieure par Dieu un rôle essentiel dans l'éveil du sentiment religieux. Cette réserve ne se trouve pas dans la pensée de M. EMILE BOUTROUX (*Science et Religion*, p. 388) : « On distingue, écrit-il, comme éléments essentiels de la religion outre le sentiment et les dogmes, les rites et les œuvres, soit extérieures soit intérieures. Il est impossible de considérer les œuvres comme un élément purement adventice de la religion. Loin que les œuvres puissent être ainsi un simple résultat,

quand il dit que c'est à force de s'agenouiller qu'on acquiert la foi. Et c'est surtout vrai pour le catholicisme, qui explique « le sentiment de piété comme l'effet intérieur de l'institution *extérieure* et surnaturelle » (1).

Ainsi les rites, les pratiques, dont les religions se servent pour éveiller le sentiment religieux, les moralistes chinois les emploient pour révéler leur doctrine, pour faire naître dans les cœurs les sentiments que cette doctrine recommande. Ils ont compris, en effet, l'avantage de donner aux enseignements de la morale une forme visible, plus convaincante, plus facilement et plus nettement perceptible (2).

Ils ont compris aussi l'avantage d'atteindre la conscience par l'influence médiate, lente et continue des pratiques rituelles : « par le cérémonial du sacrifice offert dans le temple des ancêtres, dit Confucius, la piété filiale et la tendresse paternelle passent en habitude... » (3). Ce

d'éminents psychologues veulent que le sentiment, les dispositions intérieures, ce qu'on appelle l'être, ne soit lui-même que l'effet et la traduction psychique de l'activité extérieure et motrice ».

1. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 266.

2. *Li-Ki*, p. 2. « C'est par les rites qu'on fait ressortir la proximité ou l'éloignement de la parenté, qu'on tranche les doutes, qu'on établit une différence entre les semblables et les dissemblables et qu'on met au grand jour le vrai et le faux ». Le même livre dit plus loin, p. 136 : « Les rites servent à rectifier les mœurs de l'empire, comme la balance sert à distinguer les choses lourdes des choses légères... Et de même que la balance étant suspendue, il n'est pas possible de se tromper sur le poids lourd ou léger... ; de même le sage qui examine bien les rites ne saurait se tromper en prenant pour vrai ce qui est faux ». V. aussi p. 152 : « Confucius dit : les rites sont ce qui éclairent les choses douteuses et fait distinguer les imperceptibles servant ainsi de digue au peuple... »

3. *Li-Ki*, p. 47 ; V. aussi p. 137 : « Le cérémonial (établi par les anciens empereurs pour être) usité dans les visites en cour, a pour

n'est que la pensée de Pascal sous une autre forme, et appliquée, non plus à l'acquisition de la foi, mais à celle de la piété filiale.

Ainsi les rites n'ont pas seulement pour effet de donner aux enseignements de la morale une forme plus perceptible pour les foules, elles tendent encore à faire passer en habitude la pratique de la vertu.

Ce n'est pas toute l'utilité des rites : dans les religions leur effet n'est pas seulement d'éveiller, de faire naître le sentiment religieux, mais encore de lui donner la force, la puissance d'expansion des sentiments collectifs. Car « les rites ont pour effet d'exprimer le sentiment religieux et de le déterminer » (1), et ils sont les mêmes pour tous les fidèles ; ils sont donc comme un moule unique où viennent aboutir et se former les sentiments et les croyances individuels ; ils les unifient, ils suppriment les hésitations, ils tranchent les doutes (2) ; ils leur donnent l'unité sans laquelle il n'y a pas de force, sans laquelle il n'y a pas de religion. Sans les rites, en effet, « la foi n'est qu'une conviction intérieure et solitaire » ; mais se traduit-elle en pratiques ? et « l'âme qui était hésitante et faible dans l'isolement, se sent raffermie comme si elle avait trouvé la con-

but de mettre au grand jour les rapports qui lient les sujets au souverain... Le cérémonial usité dans les funérailles et les sacrifices, a pour but de faire clairement ressortir la reconnaissance des sujets (envers le souverain) et des enfants (envers leurs aïeux)... (Si on supprime le cérémonial il n'y a plus que désordre dans tout cela) : aussi, quoique les enseignements de réforme que le cérémonial implique semblent imperceptibles, ils ne font pas moins que l'homme se rapproche journellement du bien, et s'éloigne du mal, sans même s'en apercevoir ».

1. E. BOUTROUX, *Science et Religion*, p. 388.

2. Cp. *Li-Ki*, p. 152 : « Les rites sont ce qui éclaircit les choses douteuses... » ; et p. 2 : « C'est par les rites... qu'on tranche les doutes... »

firmation de sa foi personnelle dans celle des autres » (1). Et c'est pour cela que M. Emile Boutroux a pu écrire cette conclusion si juste : « ce qui est l'essence de la religion c'est la foi, mais les rites sont la condition de la puissance et du développement de la religion (2) ».

Ce que nous venons de dire pour les religions, nous pouvons le répéter pour la morale sino-annamite, car la manifestation d'un sentiment quelconque par des pratiques uniformes, suivies par un grand nombre de personnes, donne à ce sentiment, qui sans elles eût été solitaire et sans force, l'intensité et la puissance d'expansion des sentiments et des croyances collectifs.

Par les rites, la croyance en la nécessité de la doctrine du respect, par exemple, échappe ainsi aux discussions et acquiert la force d'une croyance collective ; sans être imposée au nom de la divinité, sa puissance devient comparable à celle d'un dogme d'une religion d'Etat. Et il en est de même pour la doctrine de la piété filiale, pour toutes les doctrines de la morale confucienne.

Mais là ne se borne pas le rôle des rites. C'est par eux que les religions peuvent être obligatoires, c'est par eux aussi que la morale chinoise l'est devenue : sans les rites la religion se trouve tout entière dans la conscience inaccessible ; sans eux la morale ne s'adresse qu'à la conscience, elle est nécessairement facultative. Mais en Chine, les rites exigent que les sentiments se manifestent par des paroles, des attitudes, et ces démonstrations extérieures sont toujours plus ou moins obligatoires parce

1. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 404.

2. Cp. DURKHEIM, Définition des phénomènes religieux, *Année sociologique*, n° 2.

qu'elles correspondent à des opinions collectives : quand le législateur n'édicte pas une sanction pénale, la seule force de l'opinion publique peut les rendre nécessaires.

Il en est ainsi de toutes les opinions et croyances collectives : la société qui les a et qui y tient ne permet pas qu'on y déroge (1). Ainsi, en Chine, non seulement l'irrévérence n'est pas tolérée, mais encore les paroles et marques de respect sont obligatoires, de même qu'en France la société admet difficilement qu'on se tienne mal à table ou qu'on passe devant le drapeau sans le saluer. Les rites, en donnant une apparence visible et contrôlable aux sentiments de respect, d'affection, de piété filiale, ont pu donner à la morale chinoise des sanctions plus énergiques que la voix de la conscience : ils lui ont donné les sanctions du droit ou celles du savoir-vivre. Ils l'ont rendue vraiment obligatoire, car toute faute, même celle qui résulte d'une simple abstention, entraîne l'application d'une peine ou la réprobation de l'opinion publique.

Ainsi les rites ont donné aux préceptes confuciens la force, la puissance d'expansion et le caractère obligatoire des préceptes religieux.

Ainsi s'explique la force extraordinaire de la morale chinoise, de ces doctrines essentiellement laïques qui, dépourvues de l'autorité et des sanctions religieuses, nous semblaient vouées aux discussions et condamnées à l'impuissance.

Il convient même de remarquer que cette morale laïque est plus favorisée que les morales religieuses. Car dans les religions, la morale se contente de dicter des devoirs

1. Cp. DURKHEIM, *Définition des phénomènes religieux*.

sans imposer pour eux un cérémonial précis : les prescriptions rituelles y sont réservées aux sentiments vraiment religieux et ne s'appliquent pas aux sentiments profanes recommandés par la morale. Ceux-ci ne profitent donc pas du grand pouvoir des rites. Dans la morale chinoise, au contraire, tous les sentiments recommandés par elle sont exprimés et déterminés par les rites, et ils ont acquis ainsi, malgré leur parfaite laïcité, la force de véritables sentiments religieux. La puissance de la morale confucienne est donc comparable moins à celle d'une morale religieuse qu'à celle d'une religion elle-même : les rites, dont les religions se servent pour éveiller, pour renforcer ou pour rendre obligatoires les sentiments religieux, le législateur sino-annamite les a employés pour faire naître et pour développer les sentiments profanes de piété filiale et de respect hiérarchique que recommande surtout sa morale. C'est pour cela que ces sentiments ont acquis en Annam et en Chine une force inconnue partout ailleurs, et que toutes les institutions sino-annamites ont été édifiées sur la base de la piété filiale dans la famille, du respect hiérarchique dans l'Etat.

Nous aurons à le constater bientôt. En attendant, il nous reste encore à étudier un dernier moyen d'éducation employé par le législateur sino-annamite : il nous reste à étudier les lois pénales, qui ont pour but de préciser les devoirs du peuple, et, en lui inspirant la peur des châtiements, de le maintenir dans le respect de la vertu.

§ V. — LES LOIS PÉNALES

L'ESPRIT DES LOIS PÉNALES. — Nous avons vu que le législateur sino-annamite s'est efforcé d'enseigner la morale

au peuple par les moyens les plus divers. Dans cette disposition d'esprit, il ne pouvait manquer de se servir des peines pour atteindre ce même but. Il a donc précisé tous les devoirs afin de montrer au peuple « ce qui doit être », et, pour le maintenir dans le chemin ainsi tracé, il a apporté des sanctions sévères à chacune des règles édictées. Ainsi fut formé le code. Ces préoccupations se trouvent exprimées par le législateur lui-même, dans la « préface du souverain pour les lois et décrets de l'empire de Hoang-Viêt » : « Nous... promulguons ce travail dans l'empire, dit-il, afin que chacun connaisse ce code général des défenses et des prohibitions, qu'il soit visible comme la lumière du soleil et de la lune, dont la lueur n'est jamais obscurcie, et que ses dispositions prohibitives et pénales soient frappantes comme la lumière de la foudre qui ne peut jamais être impunément bravée (1).

« Les employés dans les diverses fonctions publiques le recevront et l'observeront comme une règle claire et précise et, parmi le peuple, les esprits simples, comme les esprits enclins au mal et à la duplicité, pourront facilement éviter les actions qui entraînent un châtement ; il leur sera impossible de se rendre coupable en s'écartant de la route qui conduit au bien et qui éloigne du châtement ; ils cesseront de tomber sous le coup des punitions et suivront l'enseignement des saines doctrines...

« En effet, l'homme qui jouit de la vie aspire à vivre un siècle (2) ; aussi, s'il n'existe aucune digue, s'il n'y a pas de peines pour le contenir, il n'y a aucun moyen de

1. Cp. la traduction de M. PASQUIER (*L'Annam d'autrefois*, p. 188) qui me semble meilleure.

2. « Les hommes ne savent contenir et limiter leurs désirs et leurs passions » (Note de PHILSATRE).

le diriger de telle sorte qu'il écoute l'enseignement et qu'il connaisse la vertu. C'est pour cela qu'il est dit : « Les peines sont un instrument auxiliaire de gouvernement » (1).

Ainsi le code, comme les rites, comme les édits moralisateurs, le code aussi n'est qu'une longue leçon de morale ; la seule différence est que la leçon, ici, est nettement comminatoire ; elle est précise, détaillée et accompagnée de menaces.

Si nous terminons ici notre étude sur le code, nous aurons dit l'essentiel, car notre but est de chercher l'esprit des institutions, non de les décrire. Cependant il convient de chercher l'esprit des lois non seulement dans la lecture de leur préface, mais aussi dans l'analyse de leurs dispositions.

LES MESURES PRÉVENTIVES. — Dans l'examen des articles du code nous découvrons d'abord une tendance du législateur à vouloir inspirer le respect de la vertu et à vouloir en assurer la pratique. M. Fournier-Wailly a très bien montré cette tendance, de sorte que nous n'avons pas à le faire ; pour éclairer le lecteur nous n'avons qu'à citer cette partie de son article (2) :

« Comme dans toutes les sociétés organisées, la loi, au pays d'Annam, a pour objet de régler les rapports des hommes entre eux et de maintenir l'ordre social. Dans les sociétés individualistes toutefois, la puissance publique n'intervient pour réprimer les atteintes à la morale et à l'ordre public que lorsqu'elles se sont produites. Certes

1. Préface du code, PHILASTRE, I, pp. 40 et 41. Cp. PASQUIER, 187 et suiv.

2. *Bulletin de l'Asie française*, août 1909, pp. 335, 336.

l'Etat par des institutions appropriées, par l'enseignement notamment, s'efforce de fortifier la morale, mais il n'en rend pas la pratique directement obligatoire. Il en est autrement avec l'organisation communautaire de l'Annam. Nous avons vu que dans une telle organisation l'individu n'avait qu'un exercice restreint de ses droits, et ce dans l'intérêt de la collectivité, supérieur au sien. Il est donc naturel que la loi lui accorde une protection préventive et s'attache à empêcher le dommage qui pourrait lui être causé, autant qu'à lui en procurer, après coup, la réparation. Le législateur annamite pense y arriver en fortifiant par des sanctions positives la morale elle-même. Une des prescriptions de cette morale impose le respect dû aux vieillards. Aussi l'article 163 du code punit de 50 coups de rotin ceux qui auront contrevenu aux règles rituelles relatives aux fêtes dans les communes, et, parmi ces règles, l'article place pour les réunions des habitants à la pagode « l'ordre de préséance par rang d'âge ».

« Il faut assurer une situation prééminente à ceux qui pratiquent la vertu. Dans les réunions, ordonne le décret Il qui suit l'article 163 précité, « ceux qui, précédemment, ont contrevenu à des lois et enfreint les règles sont rangés et assis à part... Ceux qui contreviendront à ces dispositions seront jugés selon la loi relative à la transgression d'un ordre écrit du souverain (art. 60). Celui qui remplit les fonctions d'ordonnateur du repas qui n'aura pas observé ces instructions et sera cause du mélange de l'ivraie avec le bon grain sera également puni en graduant la peine selon la loi » (1).

« Pour fortifier la morale il faut rehausser l'autorité de

1. Cp. aussi art. 3 : quatrième délibération.

ceux qui l'enseignent, c'est pourquoi la loi, conforme aux mœurs, établit entre le maître et son élève une véritable parenté spirituelle, de degré différent, selon que le maître enseigne la morale, ou bien un « art, métier ou science quelconque ». L'article 280 du code dispose que quiconque aura frappé le maître dont il aura appris l'art sera puni de la peine d'une personne quelconque qui en frappe une autre, augmentée de deux degrés ». Le décret annexé à cet article renferme une curieuse distinction, en établissant, pour ainsi dire, la séparation de la religion et de la morale, tout au moins celle de Confucius. D'après ce texte et en cas de meurtre ou de coups et blessures ayant entraîné la mort, seront punis : « l'étudiant en lettres, selon les lois relatives au complot de meurtre..., commis sur la personne d'un parent de rang prééminent ou plus âgé du *second degré* ; les religieux et religieuses bouddhistes ou de la secte de Dao et les personnes qui pratiquent tous les arts et métiers ou sciences quelconques, selon la loi relative au meurtre prémédité... commis sur la personne d'un parent prééminent ou plus âgé du *troisième degré* ». C'est donc bien l'enseignement de la morale elle-même qui est fortifié par la loi et non pas simplement le devoir de reconnaissance. Le maître auquel la loi assure ce respect devra, d'ailleurs, mettre au service de la morale, dans certains cas, l'influence qu'il exerce. C'est ainsi que « les doc-hoc, giao-thu et huân-dao des provinces (professeurs officiels) qui n'auront pas su, par des ordres et des avertissements suffisants, empêcher leurs élèves de se livrer au jeu..., s'ils tolèrent et laissent faire et s'il arrive que les coupables soient dénoncés par d'autres, seront punis de 80 coups de truong qui seront changés en une rétrogradation de deux classes avec maintien en fonc-

tions » (Ordonnance rendue par l'empereur Tu-Duc en 1875). L'on a dit de Napoléon I^{er}, à propos du Concordat, qu'il rêvait de faire de l'Eglise une « gendarmerie sacrée ». C'est ce que le législateur a voulu faire des maîtres à l'égard de leurs disciples.

« Toute autorité constituée doit, d'ailleurs, s'efforcer d'obtenir le redressement moral de ses administrés coupables. Une ordonnance rendue par le même Tu-Duc, en 1856, est curieuse à citer, car ses termes mêmes mettent en lumière la conception annamite du rôle de l'Etat et de ses représentants : « Lorsque, dans des villages et hameaux, des habitants se rendront coupables de manque de fiiété filiale, de manque d'amitié fraternelle, de manque de concorde, de manquements envers leurs parents, par alliance ou par le sang, ou d'atteinte à l'appellation et de transgression du devoir (1), fautes dont la nature est éminemment grave, en outre des coupables qui seront jugés et punis selon la loi, le maire des lieux d'origine des coupables seront punis selon les dispositions de cette loi à cent coups de truong avec exécution et seront destitués de leurs fonctions. Les chefs et sous-chefs de canton qui n'auront pas été capables de corriger le coupable au début et de l'empêcher de mal faire seront punis... » ; sont compris dans la liste des autorités responsables les quan-huyên et les quan-phu (sous-préfets et préfets) et l'ordonnance ajoute : « Le chef de la famille du coupable *sur lequel toute la famille a ses regards tournés et qui lui sert d'exemple* se verra appliquer par extension et analogie les dispositions du décret relatif aux pères et frères aînés

4. « Cette expression englobe les diverses atteintes au respect filial ».

qui sont incapables de contenir leur fils ou leur frère cadet et de les empêcher de voler (art. 235) et sera puni, à titre d'exemple, de cent coups de truong avec exécution ».

« Chaque membre de la société a d'ailleurs le devoir d'empêcher le mal, dans la mesure de ses moyens, et « celui qui, sachant que des personnes, avec qui il est en relations, veulent mettre à exécution un complot pour nuire à une autre personne, ne les en empêchera pas aussitôt et qui ne portera pas secours ou bien qui, après que le mal aura été commis, ne le révélera pas et ne portera pas plainte, sera puni de cent coups de truong » (art. 270 du code).

« Ainsi donc le législateur apparaît comme un hygiéniste moral; c'est un médecin qui s'applique à maintenir en équilibre et en bonne santé générale le corps social auquel il donne ses soins; il espère éviter ainsi les maladies qui atteindront tel ou tel organe en particulier, car pour lui « les peines, dont le but est de châtier le vice et de prohiber la licence, sont un instrument auxiliaire de gouvernement », ainsi qu'il est dit dans le rapport adressé à l'empereur Gia Long pour lui présenter le projet de code qui fut édicté en 1812 par le souverain annamite ».

LES INFRACTIONS. — a) *Les cas prévus.* — Mais le législateur ne cherche pas seulement à fortifier la morale d'une façon générale. Il en précise encore les devoirs, sans faire de distinction entre les devoirs de justice et ceux de charité (1).

1. D'après M. BOISTEL (*Cours de philosophie du droit*, I), la morale comprend tous les devoirs, envers Dieu, envers soi-même, envers ses semblables, et le droit n'a pour domaine que les devoirs envers ses semblables, et parmi ces devoirs que ceux de justice non ceux de charité. Telle n'est pas notre opinion. V. la conclusion de notre thèse.

Et à cette morale toute-puissante, dont le souverain annamite a fait la base de sa législation, tous les intérêts sont sacrifiés : *en face de ses préceptes, les individus et même l'Etat n'ont aucuns droits.*

En face d'eux, *pas de liberté individuelle.* Le législateur intervient à chaque moment dans la vie privée des justiciables, pour leur imposer la pratique de la vertu. On peut trouver des preuves de cette tendance dans les pages que nous venons de citer. Une autre preuve est donnée par l'article 340, D. I. « Tout étudiant pensionné par l'Etat, qui mène une conduite dissipée, s'adonne aux vins et aux plaisirs, néglige les avertissements de son maître... sera renvoyé à la condition du peuple et puni de la peine qu'il aura méritée ». Le même article dispose que « tout fonctionnaire ou employé qui entretient chez lui des chanteuses publiques, sera puni... ». Au nom de la morale, le législateur a même édicté cette règle exorbitante : « si l'épouse a commis une action de nature à éteindre le devoir qui la lie et qu'il y ait lieu de la répudier, celui qui ne la répudiera pas sera puni de 80 coups de truong » ; et le commentaire officiel explique que « le devoir empêche les époux d'être réunis ». Il est vrai que le législateur, s'inspirant toujours de la pure morale, dicte, le plus souvent, de meilleures règles : ainsi « la femme peut-être répudiée pour des motifs déterminés par la loi, mais toute action en divorce intentée contre elle est irrecevable : 1° si les époux pauvres à l'époque du mariage se sont enrichis ; 2° si la femme a porté le deuil de trois ans pour le père ou la mère du mari ; 3° si elle n'a plus de parents pour la recevoir » (1). Quoi

1. CH. FOURNIER-WAILLY, article cité, p. 329. Cf. art. 408 du Code.

qu'il en soit, la morale enserre étroitement l'individu et ne lui laisse aucune liberté (1).

Devant elle, il ne saurait y avoir non plus de propriété inviolable et sacrée : « Si des gens dispersés reviennent à leur lieu d'habitation pour en reprendre possession, mais que le nombre restreint des bras ne soit plus en rapport avec l'étendue de leurs anciennes rizières qui est considérable, ils seront autorisés à cultiver selon leurs forces et en informant l'autorité. S'ils s'emparent de trop de rizières et qu'ils en abandonnent en friche de trois à six mâu, la peine sera de 30 coups de rotin ; pour chaque fois 10 mâu en plus, elle augmentera d'un degré, et elle s'arrêtera à 80 coups de truong ; les rizières seront confisquées à l'Etat » (2). Il est aisé de comprendre que cette loi a été faite dans un but d'utilité sociale, et aussi en vertu de ce principe de morale que personne ne doit garder plus de terres qu'il n'en peut cultiver.

Un autre exemple montrera encore mieux à quel point les *intérêts individuels sont sacrifiés à la morale toute-puissante, et comment la notion du droit s'efface devant la notion du devoir*. Le devoir qui lie les enfants, vis-à-vis de leurs père et mère, est si grand qu'ils ne sauraient avoir aucuns droits en face d'eux : aussi la loi ne leur permet-elle pas d'attaquer leurs parents en justice : ce serait un trop grave manquement à la piété filiale. Ils ne peuvent porter plainte que si un dommage leur a été causé par un parent du deuxième degré et au-dessous : ils sont liés alors par un devoir moins grand (3).

Mais la loi ne se contente pas de méconnaître les inté-

1. V. d'autres exemples ci-dessous, Ch. II, Section III.

2. Art. 84, PHILASTRE, I, p. 395.

3. Art. 306, PHILASTRE, II, p. 430.

rêts des individus quand elle veut leur imposer l'accomplissement de leurs devoirs ; elle y sacrifie même les *intérêts des tiers* : « un édit de Trinh-côn prescrit que le créancier ne peut réclamer le paiement d'une dette échue qu'à l'expiration de la période de deuil » et « les règles de procédure du code Lê interdisent de réclamer une créance durant l'accomplissement des cérémonies des funérailles (art. 2) ». Il y a donc de grands devoirs dont l'accomplissement ne doit être troublé par personne, quand bien même on y aurait un intérêt immédiat et légitime. Ce sont là des dispositions de l'ancien droit que j'ai trouvées dans le savant ouvrage de M. Camille Briffaut (1). Quand au code de Gia Long, si on n'y retrouve pas des dispositions identiques, on peut observer que le législateur s'inspire toujours de la morale pour régler la situation du débiteur vis-à-vis de son créancier : « Si le débiteur ne peut rendre parce qu'il n'en a absolument pas les moyens, et non parce qu'il ne veut pas rendre, il n'est passible d'aucune peine et d'aucune contrainte » (2).

Tous les exemples que nous venons de citer — et dont il nous serait facile de prolonger la liste — montrent que *le législateur s'inspire uniquement de la morale pour régler la situation des individus, et qu'il ne respecte leurs intérêts et leurs droits que dans la mesure où la morale leur permet d'en avoir*.

Mais ce qui montre davantage encore la toute-puissance de la morale dans le droit sino-annamite, c'est ce fait que, devant elle, le législateur lui-même s'incline et

1. *Droit civil sino-annamite*, p. 483.

2. PHILASTRE, I, p. 606. Cp. CH. FOURNIER-WAILLY, article cité, p. 337.

renonce à ses prérogatives. Gardien de l'ordre public, il a le droit et le devoir de punir ceux qui violent la loi ; il a donc intérêt à les découvrir. Aussi punit-il sévèrement les personnes qui connaissent les coupables et qui ne les dénoncent pas (1). Mais il reconnaît que les parents de rang inférieur ou plus jeunes sont tenus, vis-à-vis de leurs parents de rang prééminent ou plus âgés, d'observer les devoirs de respect, d'affection et de reconnaissance : pour eux, dit-il, « le devoir est de tolérer et de cacher ». Ceux qui transgressent ce devoir de morale sont donc sévèrement punis, et la peine est d'autant plus sévère que la personne dénoncée est un plus proche parent (2).

Ainsi dans la détermination des faits punissables, le souverain s'inspire avant tout de la morale, au point de sacrifier à cette morale les intérêts de l'individu et même les prérogatives du législateur.

b) *Les cas non prévus.* — Mais en dehors de ces faits prévus par le législateur, tous les autres faits contraires à la morale sont punis : la possibilité d'incriminer n'est pas subordonnée à l'existence d'un texte, car le vrai devoir de l'individu est moins d'obéir à la loi — qui ne peut tout prévoir et qu'il ignore le plus souvent — que de ne pas violer la morale. Aussi, dans le but de déterminer des peines pour des règles de morale non précisées ou non encore sanctionnées par le code, le législateur a-t-il édicté les quatre dispositions générales des articles 43, 60, 350 et 351. Nous les avons commentés longuement et nous avons écrit la conclusion suivante : « En Chine et en Annam, le sujet n'a pas d'autre droit que celui

1. Art. 270 et art. 358.

2. Art. 306, Cp. art. 3, PHILASTRE, I, p. 127.

de toujours faire son devoir ; s'il s'écarte de la voie droite il risque toujours d'être puni, que cette transgression du devoir ait été prévue ou non par la loi. Ainsi, malgré les règles très étroites d'interprétation, les textes ont moins d'importance en droit annamite qu'en droit romain ou qu'en droit français. Le droit annamite, c'est avant tout la morale et l'équité.. »

« ... Le droit annamite, c'est avant tout la morale et l'équité », nous l'avons dit au commencement de cet ouvrage, et maintenant nous sommes encore plus en droit de le dire, puisque nous venons de voir que le législateur s'est attaché à rendre obligatoire la pratique de la vertu et à sanctionner toutes les règles de morale.

Nous allons voir, maintenant, que dans la détermination des peines il s'inspire aussi et avant tout de cette morale.

LES PEINES (1). — La peine, en effet, sera d'autant plus sévère que la faute sera plus contraire à la morale. Or, d'après cette morale, la même action sera plus ou moins répréhensible suivant qu'elle aura été commise au préjudice d'une personne à qui on doit du respect ou de la reconnaissance ou au préjudice d'une personne quelconque. La peine dépendra donc *du rang de la victime et de celui du coupable dans la hiérarchie domestique ou dans la hiérarchie sociale* (2).

1. Nous savons que cette détermination des peines est faite par le législateur lui-même, qui, dans le code de Gia-Long, ne laisse aucune latitude au juge. Ce ne fut qu'en 1838 que l'empereur Minh-Mang donna au juge le pouvoir de graduer la peine en tenant compte des circonstances. V. DELOUSTAL, *Recueil des ordonnances royales*, pp. 46, 47.

2. V. ci-dessus, pp. 113, 114. Exemples : Rixe et coups, art. 274 et

Le législateur tient compte aussi de l'*intention coupable* : l'article 34 prescrit, en règle générale, de « rechercher quel a été le mobile du coupable et de punir l'intention, de telle sorte que les gens pervers ne puissent échapper à la règle ».

Il tient compte encore des *conséquences de la faute* : « en ce qui concerne le caractère objectif de l'infraction, écrit M. Ch. Fournier-Wailly, il apparaît dans la loi annamite beaucoup plus prononcé que dans le nôtre » (1). Cela est bien exact, car, tout en tenant compte de l'intention du coupable, la loi le punit plus ou moins sévèrement suivant que les conséquences de son acte sont plus ou moins graves; suivant qu'il a plus ou moins volé, qu'il a frappé plus ou moins fort (2). Le délinquant est en somme responsable pénalement et civilement des conséquences de son acte (3). Cette responsabilité est même très étendue, ainsi que le montre l'article 305 : le coupable répond, sur sa personne et sur ses biens, de toutes les conséquences de sa faute, même des *conséquences indirectes et imprévues* (4).

suiv. ; outrages et insultes, art. 297 ; art. 306 : de l'atteinte à l'appellation et de la transgression du devoir ; meurtre, art. 253, 255, etc. ; violation des tombes, art. 245.

1. Article cité, p. 338. Cf. aussi F. MOQUAY, *Les principes généraux du droit pénal annamite*, p. 162.

2. Exemples : Tableau des six produits d'action illicite. PHILASTRE, I, p. 26 ; coups et blessures, art. 283 et suiv. ; art. 303 : du cas où il n'est pas donné suite à une plainte ; art. 305 : des accusations calomnieuses ; art. 268 : « celui qui... aura abusé de sa puissance et opprimé quelqu'un jusqu'à causer sa mort par suicide, sera puni de 100 coups de truong », etc.

3. Des délais lui sont donnés, d'ailleurs, pour réparer le mal et pour atténuer sa faute : art. 272.

4. « ... Si la personne condamnée au travail pénible, sur une accu-

Dans quel esprit le législateur a-t-il mesuré ainsi la peine aux conséquences de la faute? Aurait-il voulu faire un acte de vengeance au nom de la société, et le droit pénal annamite serait-il bâti sur l'idée de vindicte publique? Cette idée est trop contraire à ce que nous savons déjà de ce droit : en réalité, le législateur a poursuivi un but hautement moral, il a voulu imposer à chacun la conscience de la responsabilité de ses actes. Le législateur est un moraliste, non un vengeur ; il n'établit de peines que « dans le but d'arriver à ne plus avoir besoin de peines ». Ce qui le montre bien c'est qu'il est toujours prêt à pardonner lorsque le coupable se repent et se corrige : « Tout coupable... qui se livrera lui-même à la justice évitera la peine... » (art. 24) ; le législateur l'en dispense « afin d'user de grandeur avec celui qui s'est corrigé » (1).

sation calomnieuse, a déjà été envoyée en servitude, si la personne condamnée à l'exil a déjà été exilée, bien que le jugement ait déjà été réformé et que ces personnes injustement condamnées aient été relaxées et soient revenues chez elles, on vérifiera (nécessairement) le nombre de jours (depuis celui où le condamné aura été appréhendé jusqu'au moment où il aura été renvoyé), et le coupable sera contraint à payer et à rendre (à la victime de la calomnie) le prix des dépenses de route et d'entretien ; si celle-ci avait déjà précédemment vendu ses rizières ou habitations sous condition de rachat, c'est au coupable qu'incombera le soin de fournir le prix nécessaire et de racheter ces biens. Si de la condamnation du calomnié il est résulté qu'un de ses parents, à un degré auquel il existe un vêtement de deuil, est mort en l'accompagnant en exil ou au lieu de servitude, la peine du calomniateur sera la strangulation (avec sursis, indépendamment du remboursement des dépenses et du rachat des biens), la moitié des valeurs et biens du coupable sera attribuée au calomnié. Si le fait calomnieusement imputé entraîne la peine de mort et si le calomnié a été exécuté... le coupable sera à son tour passible de la même mort... »

1. C. O. de l'article 24. Dans le même esprit, une ordonnance de Tu-Duc (1855). V. *Recueil des ordonnances royales*, pp. 192, 193.

CONCLUSION. — Ainsi le législateur sino-annamite, dans sa magnanimité comme dans sa sévérité, n'oublie jamais d'être humain et moralisateur. Dans l'établissement des défenses, comme dans la fixation des peines, il s'inspire toujours et avant tout de la morale. Son principal but est bien de l'enseigner au peuple.

Ainsi se justifient les belles paroles de sa préface et cette phrase du Code pénal : « Dans toutes ces dispositions, la base est un sentiment humain, l'origine est la raison naturelle ; elles servent à améliorer et à consolider les mœurs et à renforcer les liens sociaux, c'est le plus pur devoir des lois (1) ».

Ces lois pénales ne sont donc, elles aussi, qu'un moyen de moralisation : en même temps qu'elles en précisent les devoirs, elles viennent apporter des sanctions rigoureuses à une morale laïque qui n'en a pas par elle-même. Cette morale, que nous avons trouvée si faible, a donc été pourvue par le législateur de tout ce qui est nécessaire à une doctrine pour dominer un peuple : une autorité indiscutée et des sanctions sévères.

Ainsi que je l'avais annoncé au début de ce chapitre, l'étude des moyens de moralisation nous a fait connaître toute une partie de la législation chinoise, et surtout elle nous l'a fait connaître sous son vrai jour.

Pour arriver à ce but, je ne me suis pas borné à examiner les lois actuelles, qui ne sont, souvent, que les restes méconnaissables d'institutions jadis vivantes et agissantes. Certaines, comme les lois rituelles, ont déjà produit tous leurs effets il y a des centaines d'années ; elles subsistent

1. Art. 31, C. O.

encore, mais vieilles, changées, mutilées ; et on en dit parfois du mal parce qu'on ne comprend pas ou parce qu'on ignore les grandes choses qu'elles ont faites. J'ai cherché à les montrer sous leur véritable aspect, j'ai essayé de faire comprendre leur but et leur nature, et, pour cela, je suis remonté jusqu'à leur naissance et à l'époque où, devinant leur force, le grand Confucius cherchait à les faire revivre et parlait à ses disciples de la puissance des rites. Le philosophe ne s'était pas trompé : les moyens d'éducation dont il recommandait l'emploi ont redonné à la vieille morale une telle puissance que cette morale a servi de base à toute la législation chinoise (1). J'ai essayé de faire comprendre cette influence, et, ainsi, ce premier chapitre, tout en expliquant une partie du droit chinois, sert aussi d'introduction à l'étude des applications de la morale, puisqu'il révèle les causes de sa force.

1. Cf. W. WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, I, p. 296. « They (the rulers of China) therefore began to embody them (the doctrines) more and more into laws, and base the institutions of government upon them, and through all the convulsions and wars which have disturbed the country and changed the reigning families, the writings have done more than one thing else to uphold the institutions of the Chinese, and give them a character and a permanence which no other people have ever had ».

CHAPITRE II

LES APPLICATIONS DE LA MORALE OU LE DOMAINE DE LA LOI ANNAMITE

SECTION I. — La morale sociale et le droit public (L'individu dans l'Etat).

SECTION II. — La morale domestique et le droit de famille (L'individu dans la famille).

SECTION III. — Les rapports des particuliers (L'individu dans ses rapports avec ses semblables).

SECTION I

La morale sociale et le droit public.

§ 1. — Le respect dans la civilisation sino-annamite.

§ 2. — Les principes fondamentaux du droit public.

§ 1. — LE RESPECT DANS LA CIVILISATION SINO-ANNAMITE

Nous connaissons déjà la morale sociale sino-annamite : pour que l'ordre règne dans l'empire, il faut que le prince donne l'exemple de la vertu, qu'il soit sage et bon, et que le peuple soit soumis et respectueux. Il n'y a rien à dire sur la sagesse du prince. Mais il n'en est pas de même du respect des sujets : ce sentiment doit être longuement expliqué car il a, en Annam et en Chine une importance primordiale et une force inconnue en Europe. Je vais en faire l'objet d'une grande digression, car il représente, à

mon avis, un des caractères les plus distinctifs de la civilisation sino-annamite : « amour » dit la belle morale chrétienne ; « dévouement et respect », dit surtout l'austère morale de Confucius ; si je devais représenter toute une civilisation par un seul mot, je choisirais le mot « respect » pour désigner la nôtre.

LE RESPECT EN ANNAM. — Le respect existe bien en Europe, mais seulement, si l'on peut dire, à l'état naturel et inculte. C'est un sentiment vague, spontané, tout intérieur, qui nous est inspiré soit par l'âge, soit par le rang social, soit par la science, soit par la vertu d'un personnage. On ne le trouve presque jamais à l'état pur, mais seulement, en quantités infinitésimales, mélangé à d'autres sentiments : la crainte, la sympathie, l'estime, l'amour ou même la pitié. C'est moins un sentiment qu'une nuance très légère d'un sentiment. Et cette nuance qu'ajoute les hommes de bonne volonté est toujours facultative, car en Europe le respect n'est pas obligatoire, seule l'irrévérence est parfois défendue.

En Annam, le respect existe très souvent à l'état pur, et quand il se trouve mélangé à un autre sentiment, (à l'amour par exemple, comme dans la piété filiale), c'est lui qui constitue la base et détermine l'aspect de l'ensemble. Pour s'en rendre compte, il suffit d'observer, au sein d'une famille annamite, les manières d'agir et de parler : l'affection des enfants pour leurs parents, des cadets pour leurs aînés y est aussi profonde et aussi vive que dans la famille française, mais elle ne s'y manifeste jamais que sous une forme respectueuse : la tendresse elle-même y est austère.

LA DOCTRINE DU RESPECT. — Le respect forme donc la base de la plupart des sentiments. Cela provient de ce que les moralistes chinois y ont attaché la plus grande importance et se sont toujours efforcés de le développer : sans le respect il n'y a pas d'harmonie dans la famille, sans le respect il n'y a pas d'ordre dans l'Etat, voilà la pensée de tous les philosophes, de tous les législateurs chinois. Ils ne se sont jamais égarés à la recherche d'une égalité illusoire, ils ont accepté l'inégalité sociale comme un fait naturel, contre lequel il n'y a pas lieu de se révolter : il y aura toujours des riches et des pauvres, des gouvernants et des gouvernés ; l'essentiel est que l'ordre règne pour que le peuple soit heureux, et pour que l'ordre règne il faut que les gouvernants soient bons, justes et sages, que les gouvernés soient obéissants et respectueux. On voit que c'est une doctrine très simple : il ne peut y avoir que du désordre dans la famille, si les enfants ne respectent pas leurs parents et leurs aînés ; il ne peut y avoir que de l'anarchie dans cette grande famille qu'est l'empire, si les inférieurs ne respectent pas leurs supérieurs.

Les moralistes chinois ont donc établi leurs doctrines sur la base du respect, et les institutions juridiques reposent sur le principe d'autorité, non sur celui de liberté et d'égalité. Loin de vouloir tout égaliser, le peuple chinois est convaincu qu'il faut dans l'Etat des supérieurs et des inférieurs, et que les derniers doivent aux premiers respect et obéissance. Depuis la plus haute antiquité, il s'est préoccupé de distinguer les uns des autres, de fixer une place à chacun afin d'éviter les empiètements et le désordre. Ce fut le principal but des rites.

LE RESPECT ET LES RITES. — Les rites ne sont, en effet,

que les cérémonies par lesquelles on manifeste les sentiments qu'on doit avoir. Or parmi les sentiments que le sage doit cultiver, le respect est l'un des plus importants. Les rites sont donc avant tout des marques extérieures de respect : « Les rites sont le respect, rien de plus » (1), a dit Confucius, et il a exprimé la même idée dans le *Li-ki* : « Dans la pratique des rites, la plus grande chose c'était le respect. Le respect !! En effet, il n'y a rien au-dessus... » (2) « Les rites, dit ce même livre, procèdent du respect : si on les observe dans le temple des ancêtres, il y a respect ; si on les observe en entrant à la cour, les personnages les plus élevés et ceux qui le sont moins ont leur place respective ; si on les observe à la maison, il y a amour entre père et fils, et bonne harmonie entre aînés et cadets ». C'est pour cela que Confucius a dit : « Pour procurer la tranquillité au supérieur et la prospérité au peuple il n'y a rien de meilleur que les rites » (3). Ainsi les rites ont été institués par les sages de l'antiquité surtout pour rendre visible le sentiment de respect, pour lui donner un corps, si l'on peut dire, et pour le faire entrer profondément dans les mœurs. Nous savons quelle fut l'influence des rites ; grâce à eux la doctrine du respect a donc acquis la puissance d'une doctrine religieuse.

LE RESPECT ET LES LOIS PÉNALES. — A côté des rites, il y a encore d'autres lois qui poursuivent le même but.

Les sanctions directes. — D'abord le législateur punit sévèrement tout manquement au devoir de respect : il

1. *Hiao-King*, XXII, 5.

2. *Li-Ki*, p. 139.

3. *Li-Ki*, p. 136.

faut respecter ses père et mère et ses parents de rang supérieur (art. 285 à 288, 292, 297, 298, 306, 307, etc...), ses supérieurs hiérarchiques (art. 275 à 278, 294, 295), ses professeurs (art. 280) ; le domestique doit respecter son maître et les parents de son maître (art. 283, 293) ; l'épouse et la concubine doivent le respect au chef de famille (art. 284) ; elles ne doivent pas outrager les parents de l'époux (art. 289, 291, 299, 300) ; le respect est dû à la vieillesse (art. 163)...

Les lois somptuaires. — A côté de ces sanctions directes il y a les lois somptuaires, dont le but est de rendre visible la position sociale de chacun, de développer et de rendre obligatoire le respect hiérarchique. Voici d'ailleurs le texte du commentaire officiel de l'article 156 : « Tous les genres de choses telles que les maisons, habitations, voitures, instruments ou objets quelconques des fonctionnaires ou des gens du peuple sont, dans chaque cas, déterminés par une règle de l'Etat, suivant le degré d'élévation ou d'infériorité, de noblesse ou d'humilité de la condition de chacun, comme il est dit plus loin, et cela, pour établir et constater le rang et le pouvoir de chacun. Ceux qui ne se conforment pas aux règles établies, sortent de leur condition, emploient ce qu'ils n'ont pas le droit d'employer, c'est-à-dire qui contreviennent à ces règlements, s'ils sont fonctionnaires, sont punis de 100 coups de truong et dégradés sans pouvoir être réintégrés au service de l'Etat et, s'ils ne sont pas fonctionnaires, ils sont punis de 50 coups de rotin ».

La sévérité de la peine montre bien que le législateur attache une importance primordiale à la doctrine du respect.

La réglementation des cultes et les conséquences de cette réglementation. — De même qu'elle a décrit les vêtements et les objets permis à chaque classe d'hommes, la loi a encore réglementé la religion en s'inspirant de cette idée que l'inférieur vraiment respectueux ne doit pas se permettre d'user des mêmes prérogatives que le supérieur : au nom de la doctrine du respect, « les statuts sur les sacrifices fixent les devoirs religieux suivant la condition de chacun » : « En dehors de ceux qu'elles offrent à la mémoire de leurs ancêtres les familles particulières ne peuvent offrir que les cinq sacrifices dus aux Esprits protecteurs du village ou de la commune. Si elles en offrent à des esprits supérieurs, ainsi qu'aux esprits du ciel, elles excèdent les droits et les devoirs de leur condition ; le fait d'excéder constitue l'irrévérence et la présomption, et c'est pourquoi la loi prononce la peine de 80 coups de truong... » (1).

La doctrine du respect a donc amené le législateur à se réserver un culte (2) comme il l'a conduit à se réserver une couleur, une route, un palais etc... La vraie religion officielle est ainsi devenue une religion purement théorique, n'étant que la religion d'un seul, et non celle d'une nation. C'est bien cependant pour la dynastie et pour le peuple que le souverain fait au ciel des offrandes et des prières, mais, dans cette religion officielle, le peuple ne joue aucun rôle actif et il s'en est désintéressé peu à peu :

1. Art. 243, C. O.

2. Le législateur chinois a toujours réglementé les cultes d'après les conditions sociales. D'après le *Li-Ki* (Ch. Tchi-fa) qui remonte au II^e siècle avant notre ère « le souverain a 7 temples pour son père et ses 6 ascendants immédiats du même nom ; les grands fonctionnaires en ont 5, 3, 2 ou 1 suivant leur rang ; les particuliers n'en ont pas et doivent se contenter d'un simple autel ». Cf. *Kia-li*, p. 49.

le Ciel, pour lui, est une divinité supérieure et lointaine, si supérieure et si lointaine qu'il n'en doit rien espérer ; il ne doit ni le prier, ni essayer de le fléchir ; il lui est trop inaccessible pour ne pas le laisser à peu près indifférent. Ainsi le Ciel est devenu, en Annam et en Chine, une vague providence en laquelle le peuple croit, mais à laquelle il ne pense jamais. Quand il a besoin de secours, ce n'est pas au Ciel qu'il s'adresse, mais à des esprits qui lui sont plus accessibles, c'est-à-dire aux « Esprits protecteurs du village ou de la commune », qui changent d'un village à un autre.

Le peuple n'a donc qu'une religion territoriale et variable, et celle du prince n'est qu'une religion théorique : à l'une, il manque... des fidèles ; à l'autre, il manque cette unité qui, seule, peut donner de la force aux croyances religieuses.

La doctrine du respect, en amenant le législateur à « fixer les devoirs religieux suivant la condition de chacun », en l'amenant à morceler la religion, est donc la cause première de la faiblesse de l'esprit religieux en Annam et en Chine.

Quoi qu'il en soit, nous voyons que le législateur sino-annamite reconnaît au respect une importance primordiale. Il a cherché à le développer par tous les moyens : par les rites qui « le font passer en habitude », par les lois pénales et par les lois somptuaires qui punissent sévèrement tout manquement direct ou indirect au devoir de respect.

Ainsi ce sentiment est à la fois prescrit par la morale, imposé par la loi, rappelé à chaque moment par les pra-

tiques rituelles : objet d'une telle sollicitude, il n'a pu manquer d'entrer profondément dans les mœurs.

LE RESPECT ET LES MŒURS. — Et, en réalité, le caractère des Annamites en est profondément imprégné : la morale et la loi ont développé en eux un profond respect de la hiérarchie, ils y attachent la plus haute importance et sont toujours préoccupés de fixer une place à chacun afin de lui montrer tous les égards qui lui sont dus.

L'examen de la langue est particulièrement instructif à ce sujet : « Le style, le lexique, les formes grammaticales, varient selon que l'on s'adresse à un supérieur, à un égal ou à un inférieur, de sorte que la parole est le calque exact des conditions en présence et des sentiments traditionnels que créent de part et d'autre ces conditions » (1).

Avec ce respect de la hiérarchie, les Annamites n'ont pu manquer de tout hiérarchiser dans l'empire, tant il leur est naturel, quand ils considèrent deux êtres, de voir en eux un supérieur et un inférieur ou deux égaux. Quand cette hiérarchie n'est pas déterminée par la loi, comme entre l'empereur et le Bouddha, les génies et les mandarins, l'imagination populaire y supplée naïvement, et il est intéressant de consulter les légendes et les contes, où se reflètent toujours fidèlement les croyances populaires, pour se rendre compte du degré d'importance que le peuple reconnaît à chaque puissance naturelle ou surnaturelle qui le gouverne ou le protège. En comparant ces légendes, en les rapprochant de certaines règles du culte des génies ou de celui des ancêtres, on voit que l'imagination populaire reconnaît une hiérarchie très

1. TRUONG VINH KY, *Les convenances et les civilités annamites*,

curieuse et très vaste qui comprend le ciel, les génies, les vivants et les morts. Dans cette hiérarchie, l'empereur occupe une place très élevée : il est le supérieur des génies des villes et des villages puisqu'il leur octroie souvent des brevets à titre de récompenses (1). Le Bouddha aussi doit à l'empereur respect et obéissance : la légende de Dinh tiên Hoang nous le montre bien (2). Quant aux mandarins, ce sont aussi des personnages très importants : ils sont bien au-dessus des hommes du peuple et ils sont respectés aussi par les morts, par les fantômes, qui s'en écartent avec respect ; des génies eux-mêmes doivent le respect aux grands mandarins et doivent se lever à leur passage.

Ainsi tout est hiérarchisé au pays d'Annam, et le premier devoir de chacun est de bien tenir sa place en respectant ses supérieurs, en traitant ses inférieurs avec bienveillance.

RÉFLEXIONS SUR LE RESPECT. — Le respect s'impose donc au sage, au sujet, à l'homme bien élevé : il s'impose au

1. Cf. SCHREINER, II, p. 145.

2. D'après la légende, Dinh-tiên-Hoang (968-981) était un simple gardien de buffles, dans son enfance. Il servait aussi un bonze, et c'était un garçon intelligent mais un mauvais domestique : quand le bonze offrait des gâteaux de riz, le futur empereur en mangeait la meilleure part et ne laissait que la croûte au Bouddha. Celui-ci finit par révéler cette faute au bonze, en apparaissant dans un rêve. Le jeune domestique dut recevoir des coups de rotin, car il se vengea sur le Bouddha : sur le dos de sa statue de bois doré, il écrivit une phrase par laquelle il ordonna au dénonciateur de quitter la pagode et de partir pour les Indes... Cette même nuit, le pauvre Bouddha vint avertir le bonze que l'empereur l'avait chassé, et le pria d'user de ses pouvoirs de maître pour faire effacer la sévère condamnation écrite sur son dos...

sage parce que la morale ne reconnaît « rien au-dessus » de ce sentiment, rien de plus méritoire ; il s'impose au sujet parce que la doctrine du respect est la base de l'organisation sociale et l'essence des lois ; il s'impose à l'homme bien élevé parce qu'il est l'essence des rites, c'est-à-dire des « lois de la politesse sociale ».

L'accomplissement de ce devoir de respect n'a donc rien que de très noble : il ne saurait être soupçonné d'avoir pour cause la crainte ou la servilité, car, s'il est imposé par la loi, il est aussi accepté par la conscience qui le trouve naturel et méritoire. On ne le dira jamais assez : il n'y a rien de plus misérable que l'apparence du respect adoptée par ceux qui tremblent, mais le vrai respect, celui qui résulte de l'éducation, qui est inné et volontaire, et que les Annamites considèrent comme une des vertus les plus hautes, celui-là est toujours noble car il naît de l'accomplissement d'un devoir. Et c'est ce respect qui ennoblit l'obéissance... Les sino-annamites qui ont mis leur sagesse à accepter l'inégalité sociale, qui ont bâti leurs institutions sur la base du principe d'autorité, ont découvert aussi et développé le seul sentiment qui puisse assurer la dignité au peuple en même temps que l'ordre à la société et la tranquillité au souverain : ils ont compris ce qu'a deviné Auguste Comte, ils ont compris la noblesse du vrai respect qui, non seulement excuse (1), mais embellit l'obéissance (2).

1. Cp. *Lun-Yu*, I, 43.

2. Il est intéressant de citer la phrase suivante du philosophe français pour faire remarquer à quel point son rêve a été réalisé au pays d'Annam : « Aussi sera-ce chez les prolétaires que le sacerdoce comprimera l'ambition aussi funeste à leur bonheur qu'à leur devoir. Une soumission habituelle toujours ennoblie par le respect et souvent émanée de l'attachement constitue la condition fondamentale de leur

Ce qui fait encore la noblesse du respect, et aussi sa force, c'est que sa doctrine est devenue au pays d'Annam une institution traditionnelle et nationale. Dans le respect de l'empereur ou du mandarin, il n'y a pas seulement le respect de l'homme et de la fonction, il y a aussi, et surtout, celui de la doctrine du respect elle-même, inséparable de la vénération des ancêtres et du passé. Pourquoi tant respecter un homme ? penseront des Français imbus des théories égalitaires, et l'Annamite pourra répondre : « Pourquoi tant respecter vos trois couleurs ? Ce que vous voyez en elles, ce ne sont pas seulement le bleu, le blanc et le rouge, et ne croyez pas qu'elles ne sont pour vous que l'image de votre patrie : une autre couleur, aussi bien, pourra servir d'emblème et cependant Lamartine n'y a pas consenti et vous n'y consentirez pas davantage... C'est que vos couleurs ont un passé et que ce passé est le vôtre. Vous les aimez parce que vous aimez votre passé, et vous les respectez parce qu'elles ont été respectées par ceux que vous vénerez le plus au monde : par vos aïeux, par vos maîtres et par vos pères... Eh bien ! notre drapeau, ce sont nos institutions, nos sentiments traditionnels, parce que ces institutions et ces sentiments se confondent avec notre passé immuable, et nous les vénérons parce qu'ils ont été vénérés par nos aïeux, nous les vénérons parce que nous voyons en eux un peu de notre patrie... »

... Ainsi la doctrine du respect a acquis en Annam et en Chine, par l'adhésion des générations successives, la

office social et de leur dignité personnelle. Pourvu que le patriciat leur procure une juste sécurité, leur félicité doit surpasser celle de leurs chefs » (Cité par CH. DE ROUVRE, *Amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*, p. 451).

force d'une institution traditionnelle et nationale : le devoir de respect est devenu un devoir primordial, un devoir sacré ; il n'est pas seulement l'objet d'une obligation légale ou d'une règle du savoir-vivre ; dans la vie publique, il est comparable au patriotisme : le respect, au pays d'Annam, a le caractère, l'auréole d'une vertu nationale.

Mais il ne faut pas être trop partial... Le respect qui a assuré la paix à la société, l'autorité au prince en même temps que la dignité au peuple, a été aussi la cause de l'immobilité de la civilisation chinoise : il s'oppose au progrès et à la science car il ne permet pas le développement de l'esprit critique. Devant une institution, devant une doctrine traditionnelle, le sino-annamite ne se demande pas : faut-il la réformer ? Pour peu qu'elle lui semble morale, il ne lui vient pas à l'esprit de la critiquer, et cela parce qu'il est toujours prêt à respecter les sentiments et les croyances de ses aïeux. Avec un état d'esprit semblable, il n'y a pas de progrès à attendre pour la science...

Faut-il trop le regretter ? Je ne le crois pas, je n'ai pas la superstition de la science... Si le but suprême de l'homme est la perfection morale et non le progrès scientifique, le respect, où il y a tant d'humilité, d'urbanité, de tolérance et de délicatesse, le respect peut être considéré comme une fin aussi bien que la science, que la science orgueilleuse, imparfaite, impersonnelle et froide...

§ 2. — LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DU DROIT PUBLIC (OU LES CONSÉQUENCES DE LA DOCTRINE DU RESPECT)

Voilà une bien grande digression sur le respect. J'en ai parlé longuement parce qu'il ne suffisait pas de dire que le respect a une grande importance ; il fallait encore

analyser ce sentiment, expliquer cette importance, puisque, je l'ai fait remarquer, le respect n'est pas le même en Chine qu'en Europe. D'ailleurs je considère ce sentiment comme le plus caractéristique de la civilisation sino-annamite : dans le mot respect se résume toute la mentalité d'une race ; en lui peut se résumer aussi toute une législation originale. Aussi ne saurait-on parler trop longuement du respect sino-annamite, même dans une thèse de droit.

a) *Le principe d'autorité.* — De la doctrine du respect découle, en effet, le principe fondamental de la législation sino-annamite : le principe d'autorité, dont les corollaires immédiats sont le principe de responsabilité du fait des inférieurs et celui de la responsabilité collective. Nous allons essayer de l'expliquer.

Nous venons de voir que le législateur sino-annamite, considérant le respect comme la condition essentielle du maintien de l'ordre, s'est efforcé de le développer par tous les moyens. Il en a fait le premier devoir de l'homme, du sujet et du fonctionnaire. Il lui a donné l'importance d'une question d'état, et c'est sur lui que repose tout l'édifice social.

Une législation qui attribue tant d'importance au respect hiérarchique ne saurait qu'assurer au supérieur une autorité sans limites et qu'exiger de l'inférieur une obéissance sans discussion (1). Le dernier ne saurait avoir vis-à-vis du premier aucune prérogative, aucun pouvoir, aucun droit : l'idée d'un droit, impliquant celle d'une

1. Si après les avoir avertis (ses parents) trois fois, ils n'écoutent point ; il doit les suivre en pleurant et criant (*Kia-Li*, p. 34, noté 4).

résistance éventuelle, ne peut que répugner à la morale chinoise qui s'efforce de porter au plus haut degré le respect et d'assurer l'obéissance. Dans une telle morale, le droit proprement dit est une conception immorale, la liberté, une monstruosité. Dans la législation sino-annamite, le droit de l'inférieur ne saurait être qu'une permission du supérieur et sa liberté, une tolérance (1). L'autorité n'y saurait donc avoir sa source dans la volonté du peuple qui est l'inférieur ; elle ne saurait appartenir qu'au supérieur, c'est-à-dire au souverain, qui la tient lui-même d'une puissance supérieure, de la puissance divine. La souveraineté n'est pas une émanation de la volonté populaire, qui n'en a ni l'exercice ni le contrôle. Elle appartient tout entière au supérieur, qui en use comme bon lui semble pour le plus grand bonheur de tous (2). Son devoir, il est vrai, est de faire le bonheur du peuple, et le Chou-king dit : « Le ciel voit où le peuple voit, le ciel entend où le peuple entend » (3), mais à ce devoir du souverain ne correspond aucun droit pour le peuple : le prince doit deviner les besoins et les désirs des sujets, mais ceux-ci ne peuvent ni réclamer, ni exiger, ni punir...

Ce que nous venons de dire pour le souverain peut se répéter pour chaque autorité de la hiérarchie : mandarin, notable ou chef de famille. Chacune de ces autorités tient ses pouvoirs des autorités supérieures et non du consentement des subordonnés.

1. Les Annamites ne disent pas : J'ai le droit de faire..., mais : Je puis faire, j'ai la permission de faire...

2. Il tient son mandat du ciel et il ne doit rendre compte qu'au ciel, qui le favorisera ou le punira selon sa conduite.

3. *La morale du Chou-King*, p. 42.

La morale chinoise qui exige le respect absolu des inférieurs et par suite leur subordination complète aux supérieurs, a donc amené la loi à la consécration du principe d'autorité à tous les degrés de la hiérarchie sociale. Tout supérieur hiérarchique, le père ou l'aïeul dans la famille (1), le notable dans la commune, le mandarin dans la circonscription, tout supérieur est un chef dans le sens le plus étendu et le plus fort de ce mot. Tous ces personnages ont droit à un respect absolu de leurs subordonnés, ce qui revient à dire qu'ils ont sur eux tous les pouvoirs, sauf les limitations qu'y apporte le supérieur suprême, c'est-à-dire le souverain.

Celui-ci n'a qu'un supérieur théorique : le Ciel. Son autorité est donc pratiquement sans limites. Il n'est lié par aucune constitution, il n'est tenu d'observer que la morale ; il réunit dans ses mains tous les pouvoirs (2) et en délègue une partie aux autorités inférieures.

Quant aux sujets, nous l'avons dit, la doctrine du respect ne leur permet que d'obéir. En face de l'Etat, l'individu n'a aucun droit inviolable, et la langue chinoise, dit M. de Rosny, ne connaît pas le mot de liberté. Pas de liberté individuelle, ni de liberté de conscience (3) ; quant à la propriété, la terre appartient à l'Empereur et, en

1. A leur défaut l'aïeule ou la mère. Cf. BRIFFAUT, *Droit civil sino-annamite*, p. 41 (Art. 283 des Tsin : Une famille dépend d'une seule personne qui est prééminente...).

2. Cf. FOURNIER-WAILLY, article cité, p. 334. La confusion des pouvoirs en Annam.

3. Art. 141 : Des esprits auxquels il est permis d'offrir des sacrifices ; art. 143 : De l'irrévérence et de la présomption concernant le culte des esprits ; art. 144 : Des prohibitions concernant les maîtres et maîtresses en doctrines pernicieuses.

tout cas, ce droit n'a rien d'absolu (1). L'individu, en Chine, appartient donc tout entier à l'Etat (2). Le souverain peut disposer de sa personne, de ses biens, de sa conscience dans l'intérêt de tous.

Le principe d'autorité est d'ailleurs celui de toutes les législations anciennes (3). Ce qui distingue seulement la législation chinoise, c'est que la doctrine du respect y a amené la subordination complète des inférieurs aux supérieurs et la concentration de tous les pouvoirs entre les mains de ces derniers : à tous les degrés de la hiérarchie, on trouve de véritables chefs qui, étant des supérieurs, ont droit à un respect absolu de tous ceux qu'ils gouvernent.

1. Cf. pour l'ancien droit : BIOT, *Mémoire sur la constitution politique...* ; pour le droit moderne : PHILASTRE, I, p. 476. « Un article du code chinois frappe de peine corporelle :

1° Le chef du village et ses adjoints lorsqu'une partie des rizières ou autres terres de ce village restent incultes, sans cause de force majeure ;

2° L'administrateur du district et les fonctionnaires en sous-ordres ;

3° Le propriétaire des terres laissées en friches ».

Cet article ne se trouve pas reproduit dans le code annamite, mais on retrouve le même esprit dans l'article 84 déjà cité : « Si des gens dispersés reviennent à leur lieu d'habitation pour en reprendre possession... ils seront autorisés à cultiver selon leurs forces et en informant l'autorité... »

Dans le même sens : PASQUIER, *L'Annam d'autrefois*, pp. 41 et 227 ; BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 7 ; PHILASTRE, I, 436. »

En sens contraire : M. FOURNIER-WAILLY invoque, entre autres arguments, une ordonnance de Minh-Mang (1827) aux termes de laquelle « lorsque des terrains particuliers sont pris par l'Etat pour cause d'utilité publique, il doit être payé aux propriétaires sur les fonds publics une indemnité égale à la valeur des terrains expropriés ». Mais cette ordonnance a pris une mesure bienveillante plus qu'elle n'a reconnu un droit. Elle est d'ailleurs relativement récente.

2. Cf. W. WILLIAMS, I, 296.

3. Cf. BEUDANT, *Le droit individuel et l'Etat*, pp. 40 et suiv.

b) *Le principe de responsabilité hiérarchique.* — La contre-partie immédiate des grands pouvoirs donnés aux gouvernants est leur responsabilité vis-à-vis de l'Etat en cas de désordres apportés par leurs inférieurs.

Ainsi le chef de famille est puni lorsqu'il n'a pas su empêcher sa femme de pratiquer des cultes prohibés (art. 143), sa femme ou sa fille de se mal conduire (art. 143, D. 1). Il est responsable des méfaits de ses esclaves et de ses domestiques (art. 282, D. 1.) : « il doit les surveiller et punir leurs fautes ; il ne doit pas cacher leurs erreurs » (C. O. de l'art. 31). Il est responsable des désordres qui peuvent se produire sous son toit (art. 162).

« Le père ou le frère aîné qui ne sont pas capables d'empêcher le fils ou le frère cadet de voler furtivement sont punis de 40 coups de rotin » (art. 238, D. IV) ; la peine est même portée à 100 coups de truong en cas de vol à force ouverte (1). Il est perçu contre eux une somme de 3 ligatures, s'ils n'ont pas su empêcher la fille ou la sœur d'avoir des « rapports téméraires » avec son fiancé (Ordonnance de Gia-Lony 1804) (2).

« Les maîtres qui n'auront pas su, par des ordres ou des avertissements suffisants, empêcher leurs élèves de se livrer au jeu... seront punis de 80 coups de truong, qui seront changés en une rétrogradation de deux classes avec maintien en fonctions » (Ordonnance du Tu-Duc 1875) (3).

Dans la commune ce sont les notables qui doivent répondre de la rentrée des impôts, qui sont responsables de la désertion des soldats fournis par la commune, de la

1. Cf. art. 247, D. III.

2. *Recueil des ordonnances*, p. 79.

3. FOURNIER-WAILLY, p. 336.

mauvaise conduite des administrés (1) ; le code chinois les punit aussi « lorsqu'une partie des rizières ou autres terres du village restent incultes sans cause de force majeure » (2).

Le même article punit encore l'administrateur du district et les fonctionnaires en sous-ordre. Les fonctionnaires aussi sont donc responsables de la mauvaise conduite de leurs administrés.

D'autres textes prouvent cette responsabilité des supérieurs hiérarchiques (art. 237, D. V. ; art. 80 ; Ordonnance rendue en 1856 par l'Empereur Tu-Duc, *Recueil des ordonnances royales*, p. 160).

Il est intéressant de remarquer que le principe de cette responsabilité n'est pas inconnu en droit français : le code civil prévoit la responsabilité du fait des mineurs et celle du fait des préposés et domestiques. Il y a cependant deux différences : ce principe, qui se trouve en germe dans l'article 1384, reçoit dans le droit sino-annamite un développement considérable, à cause de l'importance exceptionnelle qu'y a le principe d'autorité ; une autre différence se trouve dans ce fait que le droit français connaît une responsabilité purement civile alors que le code sino-annamite pénalise tout.

c) Le principe de responsabilité collective. — Mais à côté de cette responsabilité qui ne nous est donc pas inconnue, le droit sino-annamite en admet une autre, infiniment plus exorbitante, et qui est la responsabilité collective proprement dite. Dans des cas très graves, toute la collectivité

1. Cf. FOURNIER-WAILLY, 330 et 336 ; PASQUIER, 51. Autres preuves : art. 240, D. II, 195, D. I.

2. PHILASTRE, I, p. 476.

est responsable du crime d'un de ses membres parce que, sous l'autorité étendue de ses chefs, sa forte unité et sa grande cohésion constituent pour elle une présomption de complicité.

A cause de la subordination complète des inférieurs aux supérieurs, chaque collectivité forme, en effet, un tout parfaitement uni et solidaire. Les éléments en sont réunis les uns aux autres par un ciment impérieux, qui est l'autorité du chef et des aînés. Les individus s'y perdent et s'y confondent car, pour la loi, les volontés individuelles n'ont guère d'existence que dans des cas exceptionnels (1). L'individu ne se sépare pas de la collectivité car il n'a pas d'existence juridique propre : il n'a pas, il ne doit pas avoir d'autre volonté que celle du chef, il n'a pas d'autres biens que les siens (2) sa seule attitude doit être le respect, sa seule action, l'obéissance.

Le souverain ne connaît donc, en face de lui, que la collectivité, qui est, suivant les cas, la famille, la commune ou la cité.

De là, découle immédiatement le principe de responsabilité collective, qui apparaît ainsi comme le corollaire direct du principe d'autorité : la famille, la commune ou la cité, fortement unie sous une autorité étendue, répondra de l'accomplissement de ses devoirs envers l'Etat et des fautes de ses membres.

C'est à la commune, nous l'avons vu, non aux individus que l'autorité supérieure demande des impôts et des hommes... Ce sera aussi la collectivité entière que l'Etat ren-

1. Ex. : perte du père et de la mère, alors les membres de la famille peuvent se séparer après la période de deuil.

2. Pour la famille : art. 82. Cp. FOURNIER-WAILLY, p. 330 ; PASQUIER, p. 27. Pour la cité : BRIFFAUT, p. 7.

dra responsable de certains crimes commis par un de ses membres. Tout complot de rébellion appelle une punition atroce sur toute la famille (1). Ceux qui sont « directement coupables » sont punis de mort lente. Les mâles âgés de 16 ans et au-dessus, qui ont « déjà la faculté de discernement » sont tous punis de la décapitation : bien qu'ils n'aient pas participé au complot, explique le C. O., cependant, en réalité, ils font partie de la bande des rebelles » (2). Quant aux autres membres de la famille, c'est-à-dire les femmes et les enfants, ils sont donnés aux familles des dignitaires méritants comme esclaves.

Cette dernière disposition s'explique moins par une présomption de culpabilité, que par le désir du législateur d'éviter un grand danger en établissant une peine terrible (3). Le législateur, représentant de l'intérêt public, s'inspire ici moins de la vraie justice que de l'utilité sociale. Pour que personne n'ose commettre certains crimes, il décide que les parents du coupable seront punis : le criminel sera retenu par l'idée que, dans le cas même où il parviendrait à s'échapper, sa famille n'en sera pas moins anéantie (4). Dans un pays où la famille est si fortement unie, de pareils châtiments, s'ils sont injustes, sont cependant de nature à faire réfléchir les plus téméraires et les plus endurcis. Et comme le législateur sino-annamite se préoccupe avant tout de l'ordre social, plus que des intérêts

1. Art. 223, C. O.

2. De même pour la commune : Cf. PASQUIER, p. 47.

3. Autres ex. : art. 224 : du complot de trahison ; art. 256 : Meurtre de trois personnes d'une même famille ; art. 257 : Mutiler un homme vivant et le découper ; art. 258 : De la fabrication et de la possession des poisons ; art. 195, I : Couler des canons.

4. Dans ce sens : W. WILLIAMS, I, 296.

particuliers, il est amené à employer de pareilles sanctions (1).

La responsabilité collective s'explique donc soit par une présomption de culpabilité, soit par ce fait que la loi est l'œuvre d'un souverain absolu qui s'inspire avant tout de l'intérêt social, non d'une chambre de représentants du peuple qui se serait préoccupé davantage des intérêts des individus.

Quoi qu'il en soit le principe de responsabilité collective et celui de responsabilité du fait des personnes dont on a la surveillance ou la garde sont, avec le principe d'autorité, dont ils sont les corollaires plus ou moins immédiats, de puissants moyens de gouvernement pour le souverain sino-annamite. Grâce à eux le souverain peut s'occuper davantage des collectivités qui sont stables que des individus qui sont mobiles et plus difficilement saisissables. Grâce à eux la nation entière est dans les mains du prince comme une armée dans celles d'un général : elle connaît une hiérarchie aussi nette, avec l'attribution aux supé-

1. M. MOQUAY en donne une autre explication. D'après lui, la législation sino-annamite est profondément imprégnée de croyances religieuses ; le crime est en même temps un péché qui souille et le coupable et le milieu où le péché a été conçu et commis. Il importe d'effacer cette souillure, de purifier la société, et pour cela le législateur vient apporter le châtiment purificateur.

D'après MONTESQUIEU, la responsabilité collective a pour cause l'absence chez les Chinois du sentiment de l'honneur : en France, le père est suffisamment puni du crime de son fils par le déshonneur qui rejaillit sur son nom ; en Chine on éprouve encore le besoin de lui couper la tête sans doute parce qu'il n'est pas assez sensible au déshonneur...

rieurs de pouvoirs aussi étendus, avec la même subordination complète des inférieurs aux supérieurs. C'est pour cela que W. Williams voit dans ces principes le secret de la force du gouvernement chinois (1).

Ces principes d'autorité et de responsabilité du fait d'autrui sont donc bien des principes essentiels du droit public chinois.

Or nous avons vu qu'ils découlent directement de la doctrine du respect. Cette doctrine, en effet, a conduit le peuple chinois à une hiérarchisation minutieuse de l'empire, et à l'établissement du principe d'autorité à chaque degré de la hiérarchie. Les conséquences immédiates des grands pouvoirs donnés ainsi aux chefs sont, d'une part, la responsabilité des supérieurs, d'autre part, la grande cohésion des collectivités qu'ils gouvernent. Cette cohésion conduit au principe de la responsabilité collective, qui repose sur une présomption de complicité, et qui est une mesure exorbitante, prise par un souverain absolu pour assurer le maintien de la dynastie et le respect de l'ordre social.

Les principes essentiels du droit public apparaissent donc bien comme des conséquences immédiates de la doctrine du respect, c'est-à-dire de la morale sociale sino-annamite.

Nous allons chercher maintenant les principales applications de la morale domestique.

1. W. WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, I, p. 298.

SECTION II

La morale domestique et le droit de famille.

PLAN : 1. La piété filiale et le culte des ancêtres.
2. Le droit de famille.

§ 1. — LA PIÉTÉ FILIALE ET LE CULTÉ DES ANCÊTRES

LA DOCTRINE DE LA PIÉTÉ FILIALE. SON IMPORTANCE. — La doctrine fondamentale de la morale chinoise est celle de la piété filiale : le premier devoir de chacun est d'aimer et de respecter ses parents. L'importance de ce devoir est même plus grande que celle du devoir de respect, et cette importance est si grande que M. de Rosny, après avoir traduit le *Hiao-King*, appelé par lui « livre sacré de la piété filiale », considère le mot « hiao » comme étant le signe le plus caractéristique de la race jaune : l'importance attribuée à la piété filiale, dit-il, caractérise les hommes jaunes aussi bien et même mieux que la couleur de leur peau ou la forme de leurs yeux. Et l'auteur a développé longuement cette idée intéressante et très juste.

Mais quand il s'agit de déterminer le sens du caractère « hiao », on s'aperçoit que, pour M. de Rosny, comme pour la plupart des auteurs européens, ce sens est très étendu et très vague : les Chinois se serviraient de ce caractère pour désigner toutes sortes de vertus, et la piété filiale, pour eux, consisterait donc non seulement à aimer leurs parents, mais à remplir toutes sortes de devoirs (1).

1. DE ROSNY, *Hiao-King*. La piété filiale au point de vue de l'ethnographie des peuples de race jaune, p. 159. Cp. aussi : HENRI CORDIER, *La piété filiale et le culte des ancêtres*.

En vérité, le mot « hiao » signifie seulement « piété filiale » ; il ne désigne qu'un sentiment d'amour profond et de respect infini que les enfants doivent avoir pour leurs père et mère.

Comment donc expliquer les sens si variés et si disparates que le *hiao-king* semble donner au mot « hiao » ? C'est que, pour les Chinois, la piété filiale a une importance si grande qu'elle devient « la base de la vertu » ou « le principe de la vertu », « le couronnement de toutes les actions et le début de tout bien ». Sans elle il n'y a pas de vertu, et elle est l'essence, la source de toute vertu. L'idée de piété filiale devient donc inséparable de l'idée de vertu. Aussi les moralistes chinois peuvent-ils avoir une tendance à se servir du mot « hiao » quand ils parlent d'une vertu particulière ou de la vertu en général.

Mais ce n'est pas encore la véritable cause de l'extension considérable que semble prendre le sens du mot « hiao ». L'explication doit en être cherchée dans ce simple fait que le Chinois a pour ses parents une si grande vénération que la piété filiale devient le but de toutes ses actions et de tous ses efforts. Il doit remplir ses devoirs de roi, de mandarin ou de sujet moins pour lui-même que pour être digne de ses parents, pour leur procurer du contentement ou pour leur attirer de la considération : l'individu n'est vu par le moraliste, comme par le législateur, qu'à travers la famille ou l'Etat ; le but de tous ses efforts n'est pas placé en lui-même, mais en ses parents, de sorte que toutes ses vertus, même les plus étrangères à la piété filiale, ne sont jamais vues qu'à travers cette piété filiale. Ainsi, quand on manque à ses devoirs envers soi-même ou à ses devoirs envers ses semblables, on manque aussi à la piété filiale, car un bon fils ne s'appartient pas à lui-

même : il n'est que le donataire d'une vie qu'il tient de ses parents, dont il doit faire un bon usage et dont il doit rendre compte. Par l'importance qu'elle a dans la morale chinoise, la piété filiale devient donc le but en même temps que la source de toutes les vertus.

Mais c'est une erreur de la confondre avec ces vertus ; la piété filiale, par exemple, n'est pas une vertu politique, comme le prétendent certains auteurs ; elle consiste uniquement à aimer et à honorer ses parents, non à remplir ses devoirs de souverain, de sujet ou de fonctionnaire, à être économe ou à bien labourer sa terre. Il est seulement permis de dire que le mauvais roi ou le mauvais mandarin manque à ses devoirs d'enfant, car la mauvaise conduite du fils n'honore pas ses père et mère. C'est ce que dit le *Chi-King*, cité par le livre de la piété filiale (V, 8) : « De bonne heure levé, tard couché, ne soyez jamais une cause d'humiliation pour ceux qui vous ont engendré » (1).

Confucius a d'ailleurs parfaitement résumé sa doctrine en disant à son disciple Tseng Tse :

« ... La piété filiale est la base de la vertu d'où découle toute science ;

« Nous avons reçu de notre père et de notre mère notre corps et nos membres, nos cheveux et la peau ; nous ne devons pas nous permettre de les détruire ou de les mutiler : tel est le commencement de la Piété filiale.

« Elever notre personne, pratiquer la morale, transmettre notre nom aux générations futures, pour glorifier notre père et notre mère : telle est la fin de la Piété filiale. »

Voilà ce que dit la morale chinoise.

1. Lire aussi : *Hiao-King*, p. 167.

Il est intéressant de remarquer que la doctrine chrétienne enseigne des préceptes presque identiques, avec cette seule différence que la base de la morale est, ici, l'amour de Dieu et non celui des parents. Ne dit-elle pas, en effet : « La vie nous vient de Dieu, c'est offenser Dieu que d'attenter à nos jours ; notre âme nous vient de Dieu, c'est offenser Dieu que de la souiller en commettant des péchés ; nos semblables sont nos frères en Dieu, c'est offenser Dieu que de les haïr » ? Cela nous permet-il de traduire le mot « piété » par le mot vertu, ou de lui donner le sens le plus étendu ? Non, évidemment. De même, il ne faut donc pas attribuer au mot « hiao » les sens les plus variés : la piété filiale n'est pas une vertu politique, elle n'est que ce sentiment naturel d'amour et de respect d'un enfant pour ses père et mère.

Nous devons reconnaître cependant que M. de Rosny est parti d'une idée très intéressante en voulant distinguer la race jaune par l'importance qu'elle attribue à la piété filiale. Il a deviné dans le mot « hiao » un critérium très juste ; il ne s'est trompé que dans la définition de ce critérium. C'est une erreur assez grave, car il ne sert à rien, à mon avis, de dire que le mot « hiao » peut caractériser les peuples de race jaune quand on arrive ensuite à cette conclusion que ce mot a un sens très étendu et très vague, qu'il signifie non seulement piété filiale, mais encore fraternité, honnêteté, courage, bienveillance, modestie, dignité, loyauté, bonté... En corrigeant cette définition et en reprenant l'idée de M. de Rosny, nous pouvons écrire que la race jaune est une race qui a bâti sa morale, non sur des croyances religieuses, mais sur la piété filiale dont elle a fait la source et le but de toutes les vertus, qui croit que le premier devoir de l'homme est d'aimer et de respec-

ter ses parents, de les aimer et respecter à ce point qu'il doit sans cesse marcher dans la voie droite et s'efforcer d'élever son âme, afin qu'aucun de ses actes ne soit « de nature à causer de la honte à ses aïeux » (1).

Nous venons d'exposer, sous la forme indirecte d'une critique, la véritable doctrine de la piété filiale, et nous avons fait comprendre, en même temps, sa grande importance : elle est le centre et la base de la morale sino-annamite.

Cherchons à tirer de ces conclusions, et de tout ce que nous savons déjà de la civilisation chinoise, toutes les conséquences logiques et inévitables.

LES RITES DE LA PIÉTÉ FILIALE. LE CULTE DES ANCÊTRES. — Nous venons de voir que la piété filiale a une très grande force en Annam et en Chine. Or nous savons que, dans ces pays, tous les sentiments doivent être manifestés par des rites précis, d'abord parce que les manifestations extérieures apparaissent comme des compléments indispensables, « comme des parures des sentiments du cœur », ensuite parce que les empereurs et les moralistes chinois ont vu en eux le meilleur des moyens de moralisation. La piété filiale a donc ses rites, comme tous les autres sentiments, comme les sentiments de bienveillance et de respect (rites de cour), de respect et d'affection (rites du mariage), de douleur (rites du deuil), d'urbanité, d'estime, de modestie (rites de bienséance), etc... Ceux de la piété filiale sont même les plus importants de tous puisqu'ils expriment les sentiments les plus forts.

1. *Kang-hi-Tsze-tien*, cité par DE ROSNY, p. 167.

Quels sont ces rites de la piété filiale ? Le Kia-li, le livre des rites domestiques, les décrit minutieusement, car « les moindres choses dans la vie domestique comme dans l'exercice de l'autorité ont leurs rites » (1). C'est ainsi que « les enfants et beaux-enfants qui demeurent avec leurs parents ou beaux-parents sont censés être au service de ceux-ci. Leurs devoirs quotidiens envers ces parents sont fixés d'une manière précise » (2).

A la mort des parents, on exprime par les rites du deuil son attachement et sa douleur (3). On doit porter « le vêtement coupé », dont tous les détails ont été déterminés de manière à faire ressortir la douleur de l'orphelin (4). On doit encore pratiquer l'abstinence : « l'homme supérieur, dit Confucius, tant qu'il sera dans le deuil de ses parents, ne trouvera pas de douceur dans les mets les plus recherchés qui lui seront offerts, il ne trouvera pas de plaisir à entendre de la musique, il ne trouvera point de repos dans les lieux qu'il habitera » (5). Ce deuil des père et mère est de trois années : « Les parents portent leur enfant sur le sein pendant trois ans, dit Confucius. C'est pour reconnaître ce bienfait que le deuil de trois ans est adopté partout... » (6).

Après la mort des parents, y a-t-il encore d'autres rites de la piété filiale ? Pour répondre à cette question il n'est pas nécessaire d'interroger des recueils de rites, il suffit d'interroger la morale. Un être cher est mort, faut-il

1. *Kia-li*, p. 3.

2. V. *Kia-li*, ch. III.

3. *Kia-li*, ch. VIII.

4. *Code annamite*, I, p. 72.

5. *Lun-Yu*, XVII, 21.

6. BRIFFAUT, *Droit civil sino-annamite*, p. 25. Cp. *Lun-Yu*, XVII, 21.

l'aimer encore ? Il faut l'aimer toujours, ordonne la conscience, il faut conserver intact le souvenir du disparu, il faut, autant que possible, agir comme s'il était vivant encore. C'est ce que dit aussi la morale chinoise. Et comme tous les sentiments, en Annam et en Chine, donnent naissance à des rites, ceux qu'on garde, qu'on doit garder pour les morts ont aussi les leurs, et ces rites constituent le culte des ancêtres, ou plutôt le culte des morts. Par ces rites les descendants montrent qu'ils n'oublient pas leurs ancêtres, qu'ils les honorent toujours comme les chefs de la famille : par les sacrifices on sert « les morts comme on sert les vivants, ceux qui sont partis comme les parents présents » ; et « s'il survient quelque affaire, on l'annonce à ses ancêtres dans le temple ou dans la salle » (1), de même que, de leur vivant, on ne faisait rien sans leur en demander la permission. Au pays d'Annam, les hommes vivent donc avec le souvenir des disparus : la pure morale leur ordonne de conserver les sentiments de reconnaissance et d'affection, la pratique des rites rend visibles ces sentiments et cela donne naissance au culte des morts.

La croyance à la survie des âmes donne encore plus de force à ce culte : on croit que les morts vivent près de ceux qu'ils ont aimés ; on serait donc bien coupable si on les laissait dans l'isolement, si on ne venait pas les secourir (2), si on ne leur manifestait pas les sentiments d'affection et de reconnaissance qu'on leur doit. Le culte des

1. *Kia-li*, pp. 24, 25.

2. V. *Kia-li* : Sacrifice d'apaisement, p. 109 ; de nos jours encore, on leur envoie, en brûlant des objets en papier, de l'or, de l'argent, des maisons, des serviteurs... La Chine a même connu des sacrifices humains.

ancêtres, qui naît de la doctrine de la piété filiale et de la pratique des rites, acquiert ainsi une autre justification encore — en plus de sa signification morale, que nous avons expliquée, et de son but social, qui est de fortifier la famille en la groupant autour du culte de l'ancêtre commun et d'« établir solidement la société sur le fondement d'une famille solidement établie » (1).

Ainsi la doctrine de la piété filiale a donné naissance à un ensemble de rites, dont le but est, avant tout, d'exprimer ce sentiment dans toutes les circonstances de la vie : du vivant des parents, ils rendent visibles les sentiments de respect et d'affection ; à leur décès, ils traduisent la douleur de ceux qui restent ; et longtemps après, ils expriment le respect des vivants pour les morts, et la fidélité au souvenir des disparus.

NATURE DES RITES DE LA PIÉTÉ FILIALE. — Pourquoi les Chinois manifestent-ils ces sentiments par des rites précis ? Nous l'avons expliqué longuement, nous savons que les rites sont un moyen d'éducation. Nous savons aussi qu'ils ne dérivent d'aucune idée religieuse (2). Les rites de la piété filiale ne sont donc pas des pratiques religieuses : ils font partie d'un vaste système de rites qui, nous l'avons

1. *Kia-li*, p. 49. Note de M. DE HARLEZ. Voici d'ailleurs le texte même du *Kia-li* : « Son but (du sacrifice) est de témoigner sa reconnaissance à ses progéniteurs, de rappeler au souvenir les créateurs de la famille avec amour et respect, de faire vénérer ses aïeux, respecter ses parents, conserver avec un soin diligent les différents noms et titres des membres de la famille, de révéler à chacun ses devoirs, de perpétuer ainsi les fondements de l'organisation du monde ».

2. V. ci-dessus, pp. 99 et suiv.

démontré, n'a rien de religieux ; ils traduisent, sous des formes différentes suivant les circonstances, un sentiment qui n'est pas religieux, puisqu'il n'est pas autre chose que la piété filiale, ou l'attachement au souvenir des disparus.

Et il n'y a pas de raisons de distinguer le culte des morts des autres rites de la piété filiale, puisqu'il exprime toujours le même sentiment (1). Le culte des ancêtres, en effet, est bien basé sur le respect et la reconnaissance. Le Kia-li le dit clairement : « son but, dit ce livre, est de témoigner sa reconnaissance à ses progéniteurs, de rappeler au souvenir les créateurs de la famille avec amour et respect, de faire vénérer ses aïeux, respecter ses parents... ». D'ailleurs une règle du culte le montre bien : lorsque les descendants sont trop éloignés pour qu'ils puissent avoir encore ces sentiments de reconnaissance et d'affection, le culte n'est plus rendu parce qu'il n'a plus de raison d'être : « Après cinq générations le culte est éteint : l'art. 398 du Code des Lè fait allusion à cette prescription à propos du culte du trisaïeul, ascendant de la cinquième génération ; « les sentiments d'affection et de reconnaissance s'arrêtent là » (2). A plus forte raison, la garde du culte ne passe pas aux étrangers : il a sa cause dans les liens de parenté et dans les sentiments de respect

1. Je ne parle que de la piété filiale pour expliquer le culte des morts, car je ne cherche à expliquer que le cas principal, celui du culte des père et mère. Pour le culte rendu aux autres parents il suffit de parler des sentiments de respect et d'affection au lieu d'invoquer la piété filiale. D'ailleurs, tous ces sentiments se tiennent étroitement : « De l'affection envers le père et la mère venait l'honneur rendu aux ancêtres jusqu'au plus ancien d'entre eux. De l'honneur rendu aux ancêtres venait le respect pour les chefs de branches » (Citation du *Li-Ki*, faite par M. BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 40).

2. BRIFFAUT, *Droit civil sino-annamite*, p. 25.

et d'affection que ces liens supposent ; il n'a pas de raison d'être quand ces liens manquent, et, dans ce cas, la loi ne l'admet pas (1).

Le culte a donc bien pour base ces sentiments, non ceux de crainte et d'espoir, et il est inexact de dire que les Annamites et les Chinois, obéissant à un besoin de protection, divinisent leurs morts. *Ceux-ci restent des parents, ils ne deviennent pas des dieux* ; ils conservent même leur rang dans la hiérarchie familiale : ceux des vivants qui sont, par rapport à eux, de rang prééminent ne leur doivent pas le culte (2).

Les ancêtres ne sont donc pas des dieux, et c'est ce qui distingue le culte des Annamites de celui des Romains. Nos morts restent des parents qui sont l'objet d'un culte de respect, d'affection et de reconnaissance. Si on s'attache au fond des choses, en oubliant la diversité des formes et les croyances secondaires qui viennent renforcer le sentiment principal sans en altérer la nature, on peut

1. Art. 76 : « Ceux qui voudront élever un enfant adoptif d'un autre nom de famille et, par là, troubler la souche, seront punis... »

2. Cf. *Kia-li*, p. 22 : « Pour ceux (des enfants) qui meurent à l'âge mi-viril, les pères et mères seuls sacrifient ; pour ceux qui meurent au temps de la grande impuberté (16 à 19 ans) ce sont les fils de leurs frères, seuls, qui le font ». Cf. aussi ; SCHRRINER, II, p. 188 : « C'est au truông tồc, ou chef de la parenté, qu'incombe le soin de veiller à ce que le bénéficiaire du bien huong-hoà (bien cultuel)... accomplisse les rites et cérémonies. Si ce membre de la famille vient à mourir et qu'il laisse des garçons mineurs, le chef de la parenté pourra le remplacer s'il est un des frères cadets ; mais s'il est l'oncle, s'il est plus âgé que celui qui avait le huong-hoà, il ne pourra pas offrir les sacrifices pour les morts qui sont au-dessous de lui par la loi de l'âge. Dans ce cas, le truông tồc offrira les sacrifices aux ancêtres de la famille placés au-dessus de lui et choisira quelqu'un de convenable pour remplir les autres sacrifices... »

dire que ce culte existe aussi en France, quoiqu'il ait moins de force et qu'il soit plus rare. En France, on élève des statues, on prononce des discours, on dépose des fleurs ; en Annam, on élève des autels, devant lesquels on exprime aussi sa reconnaissance et son attachement, on brûle des bâtonnets d'encens, et on fait les grandes prosternations rituelles comme on en fait aussi devant les vivants qu'on respecte. Il y a donc une simple différence d'intensité et de forme, non une différence de nature, et il est peu logique de donner le nom de religion au culte des ancêtres et de le refuser à celui du soldat inconnu : tous les deux reposent sur le respect et la reconnaissance, ils n'impliquent aucune croyance religieuse, ils ne sont pas des religions.

Réfutation. — Pourquoi donc parle-t-on de la « religion domestique » des Chinois ?

Est-ce à cause de l'existence des rites ? La Grande Encyclopédie (1), après avoir reconnu que le culte des ancêtres est la conséquence de la piété filiale, ajoute qu'il est cependant une véritable religion, « avec des rites parfaitement déterminés ». Mais nous savons que les rites chinois n'ont, par eux-mêmes, rien de religieux. Et, d'autre part, il est impossible de voir dans l'existence des rites un critérium certain de la religion : l'ensemble des rites constitue bien un culte, qui existe dans toutes les religions, « mais quand on essaie de définir ce culte on s'aperçoit que, par lui-même, et si on ne le rapporte pas à quelque autre chose, il n'a rien de spécifique. Il consiste, en effet, en pratiques, c'est-à-dire en manières d'agir définies. Or, il n'est pas de pratiques

1. A l'article : *Chine*.

sociales qui ne présentent la même détermination... » (1). Il faut donc renoncer à voir dans la simple existence de rites précis la preuve certaine du caractère religieux du culte. Pour savoir si des rites sont vraiment des pratiques religieuses, il faut d'abord chercher si ces rites traduisent ou supposent des sentiments religieux.

Nous sommes ainsi conduits à chercher quelle est la nature du sentiment exprimé par le culte des ancêtres, quelle est la nature de la piété filiale. Cette question mérite d'être examinée, car la doctrine de la piété filiale a une si grande importance dans la morale sino-annamite qu'on peut se demander si elle n'est pas l'objet d'un dogme.

En réalité, cette importance a une cause profane, elle s'explique très simplement, sans qu'on ait besoin, pour cela, de créer une religion. Nos parents sont bien des êtres à qui nous devons le plus : non seulement ils nous ont donné la vie, ils nous ont nourris et élevés, non seulement ils nous ont défendus contre des dangers de toutes sortes, mais ils sont encore les êtres qui nous gardent l'affection la plus absolue, la plus désintéressée. Nous devons donc leur réserver l'amour le plus grand. Les Chinois l'ont compris, et dans leur morale ils ont donné la première place aux parents, puisque, dans cette morale laïque, la première place n'est pas réservée à Dieu. Et non seulement la conscience ordonne cette piété filiale, mais la société, au nom de l'ordre social, exige le respect absolu des enfants, des domestiques, de la femme elle-même, pour le chef de famille. A l'amour infini, s'ajoute donc

1. DURKHEIM, La définition des phénomènes religieux, *Année Sociologique*, n° 2.

un respect sans bornes, et cela donne la piété filiale des Annamites et des Chinois.

Or nous avons expliqué longuement que la pratique des rites a pu donner aux sentiments recommandés par la morale chinoise la puissance des sentiments religieux (1) : par elle, la vénération des parents est passée en habitude en même temps qu'elle a échappé à la discussion. Ainsi la doctrine de la piété filiale a acquis la force d'un dogme, — puisqu'elle n'est discutée par personne —, sans en avoir la nature, — puisqu'elle n'a pas été imposée par une autorité religieuse au nom de la divinité. Sa place dans la morale sino-annamite s'explique donc très simplement par l'influence des rites.

M. Farjenel, au contraire, semble dire que les Chinois ont un grand respect pour leurs parents, parce que ces parents sont pour eux des dieux futurs ! Voici, en effet, comment il explique le caractère patriarcal de la monarchie chinoise et la force de la piété filiale : « Les familles primitives se sont agrandies avec le temps, elles sont devenues des tribus, puis des clans, plus tard elles ont formé des principautés et des royaumes, et enfin l'Empire, mais leur organisation patriarcale intime est toujours demeurée la même : phénomène singulier, mais qui s'explique par la persistance, à travers tous les âges, des croyances sur lesquelles la famille primitive s'était fondée. La religion des ancêtres qui donne aux parents une telle place dans l'imagination de l'homme, qui leur confère le caractère sacré, *qui en fait pour leurs enfants des dieux futurs*, a existé de tout temps chez le peuple chi-

1. Ci-dessus, pp. 417 et suiv.

nois... » (1). Mais nous savons que les morts ne sont pas des dieux, et, d'ailleurs, il est infiniment plus logique d'expliquer le culte des ancêtres par la piété filiale que d'expliquer la piété filiale par le culte des ancêtres...

Nous avons supposé, jusqu'à maintenant, que le sentiment exprimé par le culte des ancêtres est bien la piété filiale. Mais tel n'est pas l'avis de M. Farjenel, comme il apparaît dans ce passage : « ... Pour le Chinois, la prière n'est pas le soupir de l'âme oppressée ou l'hosanna du cœur joyeux qui montent vers le Dieu bon, père des êtres, c'est la récitation d'une formule. Dans le culte, un seul homme : le pontife, a le droit de le proférer, et si l'extrême minutie du rite ne lui permet pas de faire à la fois les actes matériels du sacrifice et de dire la prière, ceux qui l'assistent, prient en son nom (2) ; ils prient, c'est-à-dire ils récitent, car en chinois, prier se dit : Nien-King : réciter le livre sacré (3).

« La récitation de ces formules consacrées a pour but principal et presque exclusif, non pas de chanter les louanges des aïeux et de leur offrir un tribut de reconnaissance et d'amour ; mais avant tout, d'apaiser leur courroux.

« L'imagination chinoise ne se représente pas les âmes

1. FARJENEL, *Le Peuple chinois*, p. 25.

2. Ainsi : 1^o le « pontife » seul a le droit de réciter le « Livre sacré » ; 2^o il n'a pas le temps de le faire ; 3^o les assistants le font pour lui... Où donc l'auteur a-t-il lu tous ces renseignements ?

3. Quel est donc ce livre sacré que les Chinois récitent dans le culte des ancêtres ? Je crois que l'auteur confond, ici, les rites du culte des morts avec ceux de la religion bouddhique : ce sont les bonzes qui récitent le livre sacré... En annamite cela se dit : tung kinh.

des défunts comme des esprits propices, mais au contraire, comme des génies susceptibles, vindicatifs et irrités, toujours prêts à nuire aux vivants... » (1).

Ainsi le culte des ancêtres reposerait non sur les sentiments de reconnaissance et de vénération qu'on doit garder pour les morts, mais sur la peur d'être étranglé par eux (2).

Il faut reconnaître que l'auteur est très logique avec lui-même : voulant voir dans le culte des morts une véritable religion, il a été amené à reconnaître aux rites une « vertu merveilleuse », à dire que les formules rituelles sont « mystérieuses et antiques » (3), à voir dans le livre de famille, non seulement un livre généalogique, mais encore un recueil de ces formules (4), à reconnaître

1. FARJENEL, *Le Peuple chinois*, pp. 9 et 10.

2. V. p. 3 : « Aujourd'hui règne encore au Houei-cha : Revenir-tuer ».

3. Nous avons déjà critiqué cette opinion, qui n'est soutenue par aucune preuve. V. ci-dessus, p. 105.

4. FARJENEL, p. 8 : « ... Aussi, la conservation des formules, est-elle de la plus haute importance ; d'après la tradition celles-ci ont une vertu merveilleuse. Chaque famille, soucieuse des vieux usages, possède son recueil et son livre généalogique transmis de génération en génération dans la branche aînée et en ligne directe ; au besoin, la tradition orale supplée les rituels ou les complète ». L'auteur fait allusion au *Kia-pou*, mais où a-t-il vu que ce livre est un recueil de formules « mystérieuses et antiques » ? Le *Kia-li*, après avoir recommandé d'annoncer aux ancêtres tous les événements importants qui surviennent dans la famille (mariages, naissances, décès...), se contente de dire : « Toutes les prières annonçant les événements sont inscrites dans un même volume pour quatre générations » (p. 26). Ce volume devient ainsi un livre de famille où se trouvent mentionnés tous les événements importants. En disant que ce livre contient des formules rituelles « mystérieuses et antiques », M. Farjenel confond les rites du culte des morts, non plus avec ceux de la religion

au sacrifice un but inattendu : celui de « racheter les fautes de l'homme, car tout homme est coupable... » Toutes ces allégations, qui reposent sur des erreurs, quand elles ne sont pas de simples affirmations sans preuves, sont bien contraires à ce que nous savons déjà des rites, en général, et du culte des morts, en particulier. Elles montrent le danger des idées préconçues et des assimilations arbitraires : pour avoir voulu établir que les Chinois connaissent une religion domestique semblable à celle des Romains, pour s'être trop inspiré de Fustel de Coulanges, M. Farjenel a été conduit à admettre un ensemble d'opinions non fondées et qu'un sino-annamite trouvera toujours bizarres.

L'auteur a même été conduit au pessimisme, car c'est être résolument pessimiste que de vouloir, en dépit des textes qui affirment le contraire, expliquer par la peur ce qui s'explique si bien par l'amour et la reconnaissance. Le sentiment religieux, qui serait né ici de la crainte superstitieuse des morts et du besoin d'avoir en eux des protecteurs tout-puissants, le sentiment religieux serait-il, au moins, plus naturel à l'homme que les sentiments de piété filiale, d'amour maternel, d'affection paternelle ? Rien n'est plus contestable, car on peut trouver des hommes absolument irrégieux, ne seraient-ce que Vigny et les radicaux-socialistes, tandis qu'il est infiniment plus difficile de trouver des monstres qui ignorent l'amour maternel et la piété filiale. Ces sentiments sont tellement instinctifs qu'ils sont connus des hommes et des animaux,

bouddhique, mais avec ceux de la religion domestique des Romains... (Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, pp. 36, 37). Lire les développements de BOUÏNAIS et PAULUS sur le livre de famille : *Le Culte des Morts dans le Céleste Empire et dans l'Annam*, pp. 199 et suiv.

tandis que ceux-ci ne sont peut-être religieux que dans les contes d'Anatole France et dans ceux de Maeterlinck...

Les opinions de M. Farjenel ne se justifient donc ni par les textes, ni par la simple psychologie.

Ainsi le culte des morts n'est une religion ni par ses rites, ni par les sentiments que ces rites traduisent.

La croyance à la survie des âmes permet-elle davantage de conclure au caractère religieux du culte ? On est tenté de le croire, car l'idée de religion se trouve souvent mêlée à l'idée de mystère ; une croyance serait donc religieuse quand elle a pour objet une chose surnaturelle (1), et il semble que c'est le cas de la croyance à la survie. En réalité, le Sino-Annamite trouve tout naturel de croire que les morts vivent, invisibles, près des vivants. Cette croyance ne vient pas chez lui d'un acte de foi, du besoin d'espérer ou de celui d'expliquer le mystère de la vie ; ce n'est pas une simple conviction irraisonnée, naissant d'un besoin du cœur ou de l'esprit ; c'est une véritable certitude qui s'impose à lui avec l'évidence des réalités visibles et tangibles. Les parents qu'il a perdus, il les a revus en rêve ; peut-être même a-t-il vu des apparitions ; il connaît les incorporations, il y a souvent recours et les enfants eux-mêmes s'y amusent (2) ; des processions circulent dans les rues promenant des médiums insensibilisés... De tels spectacles sont fréquents au pays d'Annam : la

1. Cette définition est d'ailleurs mauvaise. V. DURKHEIM, La définition des Phénomènes religieux, *Année Sociologique*, n° 2.

2. Ils cherchent à obtenir dans le corps d'un camarade l'incorporation d'un esprit ; lorsque le patient devient insensible à la brûlure d'un bâtonnet d'encens, tout le monde se sauve, et le petit médium, guidé, paraît-il, par l'esprit, se met à fouetter toutes les personnes qu'il rencontre ou à balayer toute la maison.

croissance à la survie ne s'impose donc pas comme objet de foi ; elle est acceptée comme le résultat visible et contrôlable d'une science expérimentale ; elle n'a donc rien de surnaturel, ni de mystérieux : on croit que les disparus vivent près des vivants, comme on croit à la lumière du soleil ou à la pesanteur du plomb, et de même que la croyance à la fluidité de l'eau, à la lumière du soleil n'est pas une croyance religieuse, de même la croyance à la survie ne saurait être considérée, pour le Sino-Annamite, comme ayant un caractère religieux (1).

Nous faisons remarquer, d'ailleurs, à ceux qui ont encore des doutes, que cette croyance n'est pas essentielle au culte des ancêtres, puisque, dans le système des rites chinois, il serait né même si cette croyance n'avait pas existé : ce culte a pour but, nous l'avons démontré, de rappeler aux vivants le souvenir des morts ; il naît de la morale qui ordonne la fidélité au souvenir et de l'institution des rites qui est, en Chine, au service de cette morale ; il est presque indépendant de la croyance à la survie, qui vient lui donner une justification de plus sans pouvoir en altérer la nature. Ce qui le montre bien c'est que « les sacrifices funèbres sont offerts même quand le sacrificateur a peu de confiance dans leur efficacité ». Dans une gracieuse poésie recueillie par Stanislas Julien, un mari dit : « J'ignore si ces dons seront utiles aux mânes de celle qui n'est plus, mais au moins son époux lui aura payé un tribut d'amour et de regrets » (2). Le culte des morts est donc bien, en Annam et en Chine, un culte du

1. En somme, les Annamites sont des spirites. Or, le spiritisme n'est pas une religion : les spirites parlent de sciences occultes et font des expériences.

2. BOUÏNAIS et PAULUS, p. 405.

souvenir : les parents restent des parents qu'on respecte et qu'on aime, ils ne deviennent pas des dieux ; le culte naît de l'affection, non de la peur superstitieuse des morts, ni du besoin d'être protégé par des ancêtres à qui, dans ce but, on attribue, par un acte de foi, la puissance des dieux. C'est par là qu'il est essentiellement différent de la religion domestique des Romains. Les Chinois et les Annamites vénèrent leurs ancêtres, ils ne les adorent pas ; le culte qu'ils leur rendent est un culte basé sur la reconnaissance et le respect, et, dans l'admirable morale chinoise, il n'y a rien de plus beau, de plus émouvant, que cette lutte de l'homme contre le temps, contre l'oubli et contre la mort.

Voilà la vraie doctrine de la piété filiale, voilà le vrai culte des ancêtres. Cette doctrine nous enseigne que nous devons à nos parents, amour, respect et dévouement, que nous devons placer en eux le centre de nos préoccupations et le but de nos efforts, que nous sommes au monde pour les aimer et les servir plus que pour chercher notre propre bonheur, et qu'après leur mort nous devons honorer leur mémoire et les considérer toujours comme les chefs de la famille.

§ 2. — LE DROIT DE FAMILLE

Le législateur, dont nous connaissons déjà les tendances, ne manquera pas d'apporter des sanctions à cette doctrine essentielle de la piété filiale. Il fera des parents le centre de la vie familiale, il exigera des enfants respect, amour et dévouement. Tout le monde devra respecter ce devoir de piété filiale : devant lui les enfants ne sauraient avoir aucuns droits, les étrangers devront renoncer aux

leurs, et le souverain lui-même abandonnera ses prérogatives.

LES POUVOIRS DU CHEF DE FAMILLE (1). — Nous pouvons constater, tout d'abord, que l'influence de cette doctrine, jointe à celle de la doctrine du respect, amène le législateur à reconnaître au chef de famille une autorité absolue sur tous les siens.

C'est ainsi que « le chef de famille a des pouvoirs de tutelle sur tous ceux qui habitent sous son toit, par conséquent sur ses femmes, ses enfants, ses gendres, ses fils adoptifs, ses ouvriers, etc... »

Sur les membres de sa famille, en particulier, il a le droit de garde : les enfants ne doivent pas se séparer de leurs parents sans autorisation (art. 82).

Il a aussi le droit de correction à condition qu'il en use « d'une façon raisonnable et modérée » (2).

« Le chef de famille a le pouvoir d'admettre dans son groupe un étranger par les voies de l'adoption ou de l'adrogation ».

Il a « le pouvoir de chasser hors du groupe celui qui en viole les règles. Ainsi il expulsera un domestique, il répudiera une femme, il reniera un de ses enfants ou petits-enfants. »

Il a encore le droit de décider du mariage des enfants ou petits-enfants (art. 94, D. I.).

C'est lui seul qui est propriétaire des biens de la famille, car « du vivant de l'aïeul, de l'aïeule, du père, ou de

1. Cf. SCHERZER, *La puissance paternelle en Chine*; SCHREINER, II, p. 155, etc... Nous citerons surtout : BRIFFAUT, *Droit civil*..., pp. 43 à 55.

2. Art. 288, 284, 283.

la mère, les enfants et petits-enfants ne peuvent posséder aucun bien qui leur soit personnel ». (C. O. de l'art. 82). Il peut en disposer en toute liberté par donation ou par testament (1).

On est tenté de croire que cette puissance est organisée dans l'intérêt du père ou de l'aïeul, mais ce serait une grave erreur de l'admettre : la loi sino-annamite, en réalité, ignore les individus ; elle ne veut favoriser ni le père ni les enfants ; elle ne s'occupe que de la morale, qui enseigne la piété filiale et le respect. *Ces pouvoirs étendus, la loi les a donc accordés au chef de famille au nom de la morale.*

LES DEVOIRS DU CHEF DE FAMILLE. — *Elle ne les lui a donnés aussi que dans la mesure où ces pouvoirs ne sont pas exercés d'une façon contraire à la morale.* Le chef de famille ne doit pas mettre en gage ni louer son épouse ou sa fille (art. 95 et 333) ; il ne doit pas chasser son gendre pour marier sa fille à un autre (art. 97) ; il ne doit pas « manquer à l'ordre de préséance entre l'épouse et les concubines » (art. 96) ; son pouvoir de correction n'est pas illimité et il est sévèrement puni s'il en abuse (2). La morale s'impose à lui, comme à ses enfants, avec la même rigueur ; c'est ainsi qu'il doit répudier sa femme « si elle a commis une action de nature à éteindre le devoir qui la lie », par exemple : si elle ne sert pas ses beaux-parents (art. 108). Par contre il doit la garder quels que soient ses défauts, si elle a porté avec lui un grand deuil, ou si elle

1. SCHREINER, III, p. 296. En sens contraire, M. Briffaut cite un texte, mais qui appartient au droit ancien, p. 55.

2. Cf. BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 47 ; FOURNIER-WAILLY, article cité, p. 330.

jouit de la richesse après avoir souffert avec lui de la misère : ces grandes épreuves, aux yeux du législateur, doivent les unir pour la vie. La charité ordonne encore au chef de famille de garder sa femme « lorsqu'elle n'a plus personne auprès de qui elle puisse retourner »...

Ainsi la morale, en lui reconnaissant la plus grande autorité, exige aussi du chef de famille le respect de certains devoirs. Il en a vis-à-vis de ceux qu'il gouverne et sa puissance n'est pas illimitée : il la tient de la morale qui exige du père comme des enfants le respect des bonnes mœurs et la pratique de la vertu.

INEXISTENCE DES DROITS DES PERSONNES EN PUISSANCE. — Ainsi le chef de famille a des devoirs vis-à-vis des siens. Cela veut-il dire que ceux-ci peuvent exiger de lui l'accomplissement de ces devoirs ? En d'autres termes : cela permet-il de dire que les membres d'une famille ont des droits en face de son chef ?

Le législateur sino-annamite ne saurait l'admettre car, dans sa morale, l'inférieur est lié par un devoir trop grand : la seule attitude de l'inférieur doit être celle du respect, et il manquerait à ce devoir primordial s'il osait exiger quoi que ce soit de son supérieur. Il ne peut donc rien exiger de lui, pas même l'accomplissement de ses devoirs. Le législateur sino-annamite, gardien de la doctrine du respect et de celle de la piété filiale, ne peut que voir dans l'acte de citer en justice ses propres parents, non un acte de légitime défense, mais un crime monstrueux, « un acte destructif de la nature des liens sociaux » (1).

1. Art. 306, C. O. Que faire cependant lorsque le père, atteint d'aliénation mentale, dilapide les biens de la famille ? Dans ce cas,

Ainsi la loi, s'inspirant toujours de la morale, est amenée à retirer d'une main ce qu'elle donne de l'autre : la morale prescrit au chef de famille le respect de certains devoirs, mais la violation de ces devoirs ne permet pas aux personnes lésées de se plaindre, car le fait de citer en justice l'époux ou les parents est un acte contraire à la morale. Aux devoirs du *paterfamilias* ne correspondent donc pas des droits pour les membres de sa famille : ceux-ci sont liés par des devoirs impérieux qui leur ordonnent de tout tolérer, de tout supporter sans se plaindre. De leur part, toute attitude autre que celle du respect est une attitude monstrueuse, et, par suite, dans l'esprit du législateur sino-annamite, la notion du droit est une notion immorale, puisque le droit permet une résistance éventuelle. Le droit, pour un membre de la famille, ne saurait donc naître que si le devoir qui le lie est moins grand (1), ou si ce devoir vient à s'éteindre (2). La doctrine de la piété filiale et celle du respect ont ainsi amené le législateur à donner au chef de famille tous les pouvoirs, et à n'accorder aucuns droits à ceux qui vivent sous sa puissance.

la mère et les enfants portent plainte contre les tiers qui profitent de la situation. Cf. SCHREINER, II, p. 105.

1. L'article 306 permet à « ceux qui auront souffert de la part des parents du rang prééminent ou plus âgés *du deuxième degré et au-dessous*, soit une usurpation ou un enlèvement de biens et valeurs, soit des coups et blessures sur leur propre personne... de porter plainte pour demander justice ». Ici les personnes lésées sont liées par un devoir moins grand que celui de piété filiale.

2. Un exemple est donné par l'article 306, *in fine* : « S'il y a réellement un motif d'extinction du devoir entre le gendre époux de la fille et le père ou la mère de l'épouse, il leur est permis de s'accuser réciproquement... » — (« un motif d'extinction, dit la note explicative de l'article 306, c'est-à-dire, par exemple, si le gendre étant dans une région éloignée, le père et la mère ont remarié l'épouse, etc... »).

DEVOIRS DES ENFANTS. — Ces doctrines ne leur reconnaissent que des devoirs, et aux règles établies par elles la loi vient apporter des sanctions rigoureuses.

Assistance. — Le premier devoir des enfants et des petits-enfants est de pourvoir complètement aux besoins de leurs parents et de leurs grands-parents (art. 161 et D. I., art. 307 et D. I.). Ce devoir est si important que le législateur renonce souvent à son droit de punir quand le coupable a de vieux parents à nourrir (1).

Respect. — Les enfants doivent encore respecter leurs parents. Nous avons vu déjà que la loi punit sévèrement tout manquement direct à ce devoir. Elle exige aussi que les enfants, quel que soit leur âge (2), ne fassent rien sans le consentement des parents : en dehors de ce consentement, ils ne peuvent ni se marier, ni s'établir (art. 82).

Obéissance. — A plus forte raison, ils manqueraient davantage encore au devoir de respects s'ils désobéissaient aux ordres de leurs parents ou au testament qu'ils leur laissent (art. 307).

1. « Tout individu, condamné à mort pour un crime de la catégorie de ceux qui peuvent être pardonnés, et dont les père, mère, grand-père ou grand-mère du côté paternel, malades, infirmes, ou âgés de plus de soixante-dix ans, n'auront pas de fils ou de petit-fils âgés de plus de seize ans, pour subvenir à leurs besoins, verra, en raison de cette circonstance, une demande en grâce formulée par le magistrat du district et soumise à l'empereur » (Décret du code chinois, cité par SCHERZER, *La Puissance paternelle...*, p. 59).

2. La loi sino-annamite ne connaît donc pas une majorité semblable à celle des législations européennes. On peut même dire que les deux choses qui scandalisent le plus les Annamites sont la majorité... et la danse...

Affection et solidarité. — Quant à révéler les fautes des parents, à les attaquer ou à les dénoncer en justice, c'est une « transgression du devoir » très grave, un crime contre nature que la loi punit très sévèrement (art. 306).

D'ailleurs, pendant que les parents sont incarcérés, les enfants ne doivent pas contracter mariage car cette période doit être pour eux une période de tristesse : « c'est un temps pendant lequel les enfants et les petits-enfants doivent désirer ne pas vivre... » (art. 99).

Obligations relatives au deuil. — A la mort des parents les enfants doivent porter le deuil, et c'est une obligation que le législateur sanctionne : il décrit minutieusement les vêtements, il fixe la durée du deuil (1), il en impose le respect, il rend la douleur obligatoire : « ceux qui, apprenant qu'ils sont en deuil de leur père ou de leur mère, ... ou bien de leur époux, le cacheront et ne manifesteront pas leur douleur seront punis de 60 coups de truong et d'un an de travail pénible. Ceux dont le temps de deuil ne sera pas encore complètement écoulé, qui se débarrasseront de leurs vêtements de deuil, se livreront aux plaisirs, et oublieront leur douleur ; qui feront de la musique ou assisteront à des festins, seront punis de 90 coups de truong... » (art. 160). Tout plaisir pris durant cette période, étant contraire à la morale, devient un acte illicite (2) : le législateur prohibe le mariage (art. 98) ; il fut même un temps où ce moraliste intransi-

1. V. *Code annamite*, I, pp. 71 à 99.

2. V. art. 338, C. O. : « Commettre un acte de fornication pendant le deuil du père, de la mère, du père ou de la mère de l'époux, ou pendant le deuil de l'époux, c'est oublier le chagrin et se livrer au plaisir... ».

geant défendit les rapports conjugaux (1)... Les fonctionnaires qui ne prennent pas un congé « pour observer leur deuil » sont cassés de leur grade, car, dit le commentaire officiel, « c'est un grave manque de piété filiale » (art. 160).

A l'obligation d'observer le deuil, se rattache encore, pour les enfants, celle de vivre pendant cette période comme si les parents étaient encore en vie, c'est-à-dire de vivre sous le même toit : « si, nonobstant, ils se font inscrire séparément sur les rôles et s'ils partagent les biens, ils commettent un manquement à la piété filiale ; aussi la loi édicte la peine de 100 ou de 80 coups de *truong* » (art. 82, C. O.) : « la loi punit l'oubli qu'ils font du respect qu'ils doivent à la mémoire de leurs parents », car, « d'après les rites, s'ils sont encore en deuil, les frères aînés et cadets sont encore dans l'obligation de se consacrer à leurs parents » (Explications coordonnées du même article). C'est seulement après le deuil qu'il leur est permis de se séparer et de faire leur propre vie.

Ainsi lorsqu'il réglemente la situation des membres de la famille, le législateur se préoccupe avant tout de sanctionner les doctrines du respect et de la piété filiale. Il s'inspire de la morale, et presque uniquement de la morale ; il reste à peu près étranger à toute autre préoccupation : au devoir de piété filiale il sacrifie tous les droits des enfants, et, après la mort des parents, il ne se préoccupe pas de savoir si les héritiers ont intérêt ou non à se séparer, il ne s'occupe d'eux que pour leur imposer

1. Cf. SCHERZER, *La Puissance paternelle*, p. 65.

le respect du deuil (1). Bien plus, il ne se contente pas, dans l'intérêt de la morale, d'oublier les intérêts des enfants, il y sacrifie ceux des tiers eux-mêmes : « un édit de Trinh-Côn prescrit que le créancier ne peut réclamer le paiement d'une dette échue qu'à l'expiration de la période de deuil » (2), car la douleur des enfants est profondément respectable et personne n'a le droit de la troubler.

Le culte. — Mais nous n'avons pas encore énuméré tous les devoirs de la piété filiale. L'un des plus importants est de rendre un culte à la mémoire de ceux qui ne sont plus. Le législateur sanctionne cette règle de morale, et organise le culte :

Une portion de l'héritage est généralement affectée aux besoins du culte ; elle est naturellement confiée au gardien du culte et l'art. 87. D, I la rend inaliénable (3).

1. Le législateur sino-annamite est donc un moraliste plus qu'un économiste. Cp. BRIFFAUT (*Droit civil...*, pp. 6 à 10) qui soutient une thèse différente : « La morale et la vertu, le code lui-même ne sont en effet que les diverses traductions d'un physiocratisme étroit ; la morale est une doctrine d'économie politique ; le code est une religion du sol ; la vertu fleurit la vie rurale, la terre ensemençée ». Les opinions du savant auteur forment un tout solide qu'il nous est impossible de discuter dans une simple note.

2. BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 183.

3. L'institution du huong-hoa, ou bien cultuel, est une des plus intéressantes et des plus caractéristiques du droit sino-annamite, mais notre but est d'indiquer l'esprit, le caractère des institutions et non de les décrire ; nous renvoyons donc le lecteur au savant ouvrage de M. BRIFFAUT, *Le Huong-hoa*, les biens cultuels familiaux au pays d'Annam ; à celui de SCHREINER, II, p. 181 ; à celui de BOUINIS et PAULUS, *Le Culte des Morts...*, pp. 111 et 205, etc.

La loi réglemente aussi la dévolution du culte (1). Nous savons que celui-ci a pour cause les liens de parenté et les sentiments de respect et d'affection que ces liens supposent. Le code se basera donc sur ces considérations :

1. En sens contraire : BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 93 : « La dévolution du dich tu (héritier du culte) et du bien cultuel est accomplie selon un *ordo successivus*, dont les principes ne souffrent d'échec que dans les cas d'incapacité, de déchéance et d'hexérédation : mais la dévolution n'est opérée ni par la force de la loi, comme dans les successions légitimes, ni par la volonté de l'instituant ; mais par une investiture religieuse.

« Il en résulte diverses conséquences juridiques : 1° L'ordre de dévolution du dich tu ne peut être modifié ni par la loi ni par la famille ;... »

Tel n'est pas notre avis. D'abord l'existence d'une investiture religieuse est contestable, et il ne nous semble pas que M. Briffaut l'ait démontrée d'une façon péremptoire : « L'ordre légitime de translation des tablettes commémoratives sur les différents autels des temples domestiques est réglé par la plus importante des lois du patriarcat, et c'est une loi religieuse qui découle essentiellement du concept de l'ordre naturel, art. 76, Gia-Long : instituer le fils dich contrairement aux règles religieuses ». Voilà, en effet, ce que l'auteur écrit, à la page 92, à l'appui de sa thèse. Mais le concept de l'ordre naturel n'est pas nécessairement un concept religieux, et quant à l'argument tiré de l'article 76, sa force dépend de la fidélité d'une traduction, celle du mot « phap », que M. Briffaut traduit par les mots : « règles religieuses », et que Philastre se contente de traduire par le mot « règles ». C'est dire que ce dernier argument peut être bon, mais que sa force est incertaine.

Quant à dire que l'ordre de dévolution du culte s'impose à la loi, et ne peut être modifié par elle, cette opinion nous semble contraire aux faits. Le livre de M. Briffaut, qui est d'un érudit, nous fournit de nombreux arguments contre sa propre thèse. C'est ainsi que nous lisons, à la page 93, les lignes suivantes : « ... Sous la dynastie Yn, 1766-1121 avant Jésus, si le fils mourait avant son père, le droit de primogéniture passait à son frère cadet et non pas à son fils. En 1122 avant Jésus, sous les Tchéou, il fut statué que, en cas de mort du fils aîné, le droit de primogéniture passerait à son fils, petit-fils du défunt, et cette disposition de loi n'a plus été modifiée ». A la

« lorsqu'une personne n'a pas de fils et qu'elle institue pour sa postérité une personne apte à continuer sa descendance (à rendre le culte), il y a un ordre déterminé selon lequel elle doit choisir, ordre fixé d'après la proximité ou l'éloignement de la parenté » (1). C'est le législateur qui fixe cet ordre en s'inspirant de la « loi naturelle » (2) Qu'ordonne cette loi naturelle ? De préférer le

page 99 nous trouvons ce passage : « ... Si donc on analyse ces textes, on aperçoit que la fille est chargée du bien culturel en qualité de *dich tu* à défaut de fils ou de petit-fils du même nom. Selon le code de Lê, la fille devrait être désignée avant tout autre membre de la souche, avant les neveux.

« La loi de 1494, art. 22, spécifie même que les fils des filles, — cependant ils sont de nom et de souche différents — peuvent être appelés à rendre le culte au père de leur épouse (de leur mère ?)... Cependant la loi de Gia-Long a donné une autre solution : la fille du défunt peut être désormais chargée du culte de son père, mais à défaut de neveux dans la souche... La loi de Gia-Long part du principe que le culte ne doit pas sortir de la souche. La loi ancienne partait du principe du droit de succession en ligne directe... »

Ainsi M. Briffaut nous apporte lui-même des preuves de deux faits indéniables :

1^o Que le législateur se permet de modifier l'ordre de dévolution du culte ;

2^o Que si, dans l'établissement de cet ordre et dans les modifications qu'il y apporte, le législateur s'inspire toujours de la « loi naturelle », cette loi naturelle n'a rien de la rigidité d'un dogme religieux ; elle n'est que la loi dictée par la raison et par la nature, et il est évident que la conception d'un ordre conforme à la raison et à la nature n'est pas la même pour tous les individus, ni pour tous les législateurs.

1. Explications coordonnées de l'article 76. PHILASTRE, I, p. 374. Quel est cet ordre ? V. art. 76 ; BRIFFAUT, *Droit civil...*, pp. 92 et suiv. ; SCHREINER, III, p. 153.

2. Art. 388, Code de Lê, cité par BRIFFAUT, *Droit civil...*, p. 92 : « En ce qui concerne le fils appelé le culte des ancêtres, observer les règles imposées par la loi naturelle ».

fils aîné au fils cadet, la branche aînée à la branche cadette, le fils de l'épouse à celui de la concubine, de préférer le fils qui reste dans la famille à la fille qui la quitte, de préférer le parent proche au parent éloigné..., c'est-à-dire, en un mot, de respecter à la fois les liens naturels et l'ordre hiérarchique (1) (Cp. *Philastre*, I, p. 374).

Cependant cet ordre de dévolution n'est pas un ordre tyrannique et rigide : il souffre des exceptions. Le culte, nous l'avons dit, repose sur les sentiments de respect et

1. Si, dans la souche, personne ne remplit les conditions exigées par la loi, le culte s'éteint — (V. *PHILASTRE*, I, p. 374) — car il n'a plus de raison d'être. Au point de vue de la dévolution du culte, le droit sino-annamite ne connaît donc pas une institution comparable à l'adoption du droit romain. La véritable adoption, en effet, est un acte qui confère à un individu un droit qu'il n'avait pas avant cet acte, notamment le droit de rendre le culte à l'adoptant. En droit sino-annamite, il n'y a rien de semblable : le droit d'être héritier du culte est reconnu par la loi à un parent déterminé, et non à un autre ; et en dehors de celui à qui doit revenir le culte, d'après l'ordre déterminé par la loi et basé sur les liens de parenté, aucune autre personne ne peut être choisie pour être le gardien du culte. L'article 76 vient précisément apporter une sanction à cette règle ; ainsi, loin d'autoriser l'adoption, il la prohibe. Il ne parle de l'institution de postérité que pour prononcer des peines contre ceux qui ne respectent pas l'ordre établi pour la dévolution du culte. Celui qui est désigné dans cet ordre, et qui doit être choisi pour garder le culte, sous peine, pour l'instituant, de recevoir 80 coups de bâton, celui-là a donc un véritable droit à l'héritage du culte ; quand il est institué il ne reçoit donc pas un droit complètement nouveau, et l'institution de postérité du droit sino-annamite n'a ainsi qu'une ressemblance superficielle et même illusoire avec l'adoption romaine, dont l'effet essentiel, je le répète, est de conférer un droit à un individu qui, avant cet acte, en était complètement étranger. Un tel résultat ne s'observe pas dans l'institution de postérité du droit sino-annamite : la ressemblance entre les deux institutions n'existe que dans les mots par lesquels on les désigne.

d'affection ; il perd sa raison d'être si, malgré les liens de parenté, ces sentiments n'existent pas. Si le fils s'est rendu coupable d'un manquement à la piété filiale (1), ou « si l'enfant désigné comme postérité ne peut s'entendre avec les parents auxquels il sert de postérité, il est permis d'informer l'autorité et d'instituer une autre personne, soit en choisissant à cause de la sagesse ou des capacités, soit à cause des sentiments d'affection » (2).

Ces règles montrent bien que le culte des ancêtres repose sur l'affection des vivants pour les morts, et que le législateur suit toujours, mot à mot, les enseignements de la morale.

Devoir de perpétuer le culte. — Mais le devoir des enfants n'est pas seulement de rendre un culte à la mémoire de leurs ancêtres, ils doivent encore assurer la perpétuité de ce culte. Et pour cela, ils doivent avoir eux-mêmes des enfants, qui, après leur mort, continueront à honorer la mémoire de ceux qui ne sont plus (3). La piété filiale commande donc aux enfants de se marier et de procréer de nouveaux descendants. Le mariage devient un devoir. Le code ne le rend pas obligatoire, mais il considère la stérilité comme une cause légitime de répudiation (art. 108).

Conséquences de la perpétuité du culte. — Le culte des ancêtres a donc, en Annam et en Chine, une importance primordiale. Il constitue un lien visible et extrêmement

1. BRIFFAUT, *Droit civil*..., p. 98.

2. Art. 76, D III et IV.

3. Cf. BRIFFAUT, *Droit civil*..., p. 19 ; BOÜINAIS et PAULUS, *Le Culte des Morts*..., pp. 42 et 187.

fort entre tous les membres d'une même famille ou plutôt d'un même clan. Il développe le sentiment de solidarité, il unifie et perpétue un groupe qui, sans lui, se serait vite désagrégé dans le temps et dans l'espace. Tous les descendants (par les mâles) (1) d'un même ancêtre sont ainsi groupés autour d'un culte, et naturellement ils ont un chef : le truong-tôc. Ce chef n'est pas forcément le gardien du culte (2). En vertu de la loi de l'âge et de la doctrine du respect, « le chef de la parenté est le membre le plus âgé de la génération la plus rapprochée de l'ancêtre commun aux diverses branches de la famille » (3). Quels sont ses pouvoirs ? « Le truong tôc..., règle les discussions des diverses branches, procède aux partages des biens dans les familles privées de chef ; son consentement est nécessaire pour les aliénations et transactions faites par les veuves administrant les biens de leurs enfants » (4) ; il veille sur les intérêts des orphelins mineurs, et, ordinairement, il leur choisit un tuteur parmi leurs plus proches parents. « Le chef de la parenté veille aussi à l'observance des cérémonies chez les siens ; il rappelle au devoir rituel les parents qui s'en écartent, et, s'il y a lieu, il s'adresse au juge. Le truong toc veille à ce que celui qui a reçu en partage le huong hoa accomplisse les rites et les cérémonies d'usage » (5). Ces pouvoirs du chef de la parenté sont donc surtout des pouvoirs de surveillance générale ; ils se superposent à ceux des chefs

1. Cf. SCHREINER, II, p. 160.

2. En sens contraire : BRIFFAUT, *Le droit civil*..., p. 34. L'opinion de M. Briffaut ne nous semble pas conforme à la coutume.

3. *Luro*, cité par SCHREINER, II, p. 159.

4. SCHREINER, II, p. 161.

5. SCHREINER, II, p. 161.

des différentes familles du clan sans se confondre avec eux. En somme, le clan sino-annamite est assez semblable à la gens romaine, avec cette différence que le culte autour duquel il se groupe, et grâce auquel il conserve son unité et sa force, n'est pas une véritable religion.

Ainsi le culte des ancêtres, en unissant par un lien solide toutes les familles d'une même souche, a permis la formation de puissants groupements, sous la protection et la surveillance desquels vivent d'autres groupements plus petits et encore plus solidaires : les groupements familiaux. Les peuples chinois et annamite apparaissent ainsi moins comme des ensembles d'individus que comme des ensembles de groupements, dans lesquels les individus se confondent et se perdent.

Voilà les principales applications de la doctrine de la piété filiale. En les énumérant, nous avons passé en revue toutes les règles essentielles du droit de famille. Nous connaissons maintenant la famille sino-annamite fortement unie sous la puissance d'un chef ; nous connaissons l'étendue de cette puissance, nous savons qu'en face d'elle les membres du groupe n'ont aucun droit et qu'ils n'ont que des devoirs. Nous savons que, parmi ces devoirs, l'un des plus importants est d'honorer la mémoire des ancêtres, et que la perpétuité de ce culte a assuré la perpétuité du clan, formé par l'ensemble des familles qui se reconnaissent un ancêtre commun. Toutes ces règles, sans doute, ne constituent pas tout le droit de famille, mais elles en sont l'essentiel. Le droit de famille, en Chine et en Annam, apparaît donc, au moins dans ses grandes lignes, comme une application directe de la doctrine de la piété filiale.

D'autres règles existent qui ne sont elles aussi que les sanctions de la morale domestique, car cette morale ne connaît pas uniquement le devoir de piété filiale : elle recommande la concorde entre frères, et le code de Lê, art. 511, punissait le manque de solidarité (1) ; elle prescrit le respect des parents de rang supérieur, et la loi place les plus jeunes sous l'autorité des plus âgés quand, après la mort des père et mère, les membres de la famille vivent dans l'indivision (art. 83) ; elle exige des époux un respect réciproque, ainsi que le respect de leurs beaux-parents, et la loi rend obligatoire ce respect (art. 108, 306, 96) : la femme, par exemple, peut être répudiée si elle ne sert pas ses beaux-parents.

Ainsi le droit de famille tout entier découle de la morale domestique. Le législateur cherche, avant tout, à en sanctionner les règles, et reste à peu près étranger à toute autre préoccupation : le droit de famille, comme le droit public, n'est qu'une morale appliquée. Dans l'un comme dans l'autre, on constate que certaines personnes ont des pouvoirs étendus, que certaines autres ont de grands devoirs ; mais dans l'un comme dans l'autre, le droit proprement dit est inconnu car il suppose une égalité qui n'existe pas, qui est contraire à la morale sino-annamite. Une législation qui exige un respect absolu des inférieurs pour les supérieurs ne saurait reconnaître, en effet, que des pouvoirs aux uns, que des devoirs pour les autres : dans une telle législation, la notion du droit est immorale, car elle vient limiter le devoir de respect en permettant une résistance éventuelle.

4. Lors du partage des biens. Cf. BRIFFAUT, *Droit civil...*, pp. 48 et 35. V. aussi : Ordonnance de Tu-Duc (1856), au *Recueil des Ordonnances...*, p. 160.

SECTION III

Les rapports des particuliers

- PLAN : a) Effacement de la notion du droit.
b) Causes de cet effacement.
c) Conséquences de cet effacement.

a) EFFACEMENT DE LA NOTION DU DROIT. — Cependant cette remarque que nous venons de faire n'est vraiment bonne que pour les rapports des individus avec l'Etat, et pour ceux des membres d'une famille avec leur chef : les particuliers vis-à-vis du souverain, les enfants vis-à-vis de leurs parents sont bien des inférieurs qui, étant liés par des devoirs trop grands, ne sauraient avoir aucuns droits. Mais des rapports peuvent exister entre des égaux, entre des individus qui ne sont liés ni par le devoir de respect, ni par celui de piété filiale, et il semble que la notion du droit doit alors apparaître. Nous ne connaissons que le droit public et, du droit privé, nous n'avons encore étudié que le droit de famille ; nous n'avons pas encore examiné la réglementation des rapports qui peuvent exister entre des individus de familles différentes ; dans l'étude de ces rapports, ne verrons-nous pas apparaître enfin la notion du droit ? Ici l'individu peut invoquer un droit sans être un mauvais sujet, un mauvais fils ou une mauvaise épouse ; aussi voyons-nous que la propriété, la liberté individuelle, la dignité humaine sont défendues par la loi. Mais en dehors de ces règles élémentaires de droit pénal, inévitables dans toute société organisée, nous constatons que la loi sino-annamite est à peu près muette quand il s'agit de réglementer les rapports que des particuliers ont les

uns avec les autres (1). Le droit civil est très pauvre ; si nous en ôtons les règles du droit de famille il n'en reste à peu près rien. C'est ainsi que dans le code il n'y a guère que quelques dispositions isolées sur les contrats.

b) CAUSES DE CET EFFACEMENT. — C'est que le législateur sino-annamite est avant tout un moraliste ; son but n'est que de sanctionner la morale, non de réglementer les droits des individus, car le moraliste enseigne à chacun ses devoirs sans parler de ses droits ; son droit, n'étant qu'une morale appliquée, précise des devoirs pour tous et passe sous silence les droits des individus. Or les devoirs que les particuliers ont envers d'autres particuliers sont relativement peu importants et peu nombreux.

Sans doute nous avons envers nos semblables des devoirs d'assistance et de charité, mais ils ne sont pas aussi impérieux que lorsque nos propres parents sont en cause. Et d'ailleurs le souverain se heurte ici à une impossibilité pratique de sanctionner de telles règles. Il fait lui-même la charité et distribue des secours en cas de disette (2) ; mais il ne peut songer à rendre obligatoire la

1. Cf. SCHREINER, III, p. 209 : « Les rapports d'individu à individu ne l'ont que médiocrement préoccupé (le législateur), et le droit des particuliers s'efface, se perd presque en entier, devant les droits de la société ou plutôt de l'Etat ; c'est à peine si le Code annamite s'occupe des droits de la famille à laquelle, pourtant, il accorde quelque attention ». Cf. aussi : BRIFFAUT, *Droit civil*..., p. 9 ; WELLS WILLIAMS, *The Middle Kingdom*, I, p. 306. Cette pauvreté du droit privé sino-annamite est manifeste ; on s'en rend compte rien qu'en lisant la liste des articles du Code, ou la table des matières de l'ouvrage de M. Briffaut sur le droit civil sino-annamite : ce livre est divisé en dix chapitres, dont huit sont consacrés au droit de famille et les deux autres à la prescription et à la vente à retrait.

2. PHILASTRE, I, p. 416.

charité privée ; il se contente donc de l'encourager en distribuant des récompenses aux personnes charitables (1).

Mais si la loi ne peut exiger que chacun fasse la charité à son voisin, il lui est facile de punir toute atteinte contre la personne ou les biens d'autrui. Il punit donc le vol, les outrages. Il pose aussi le principe que chacun doit vivre en paix avec ses voisins, et doit éviter de leur nuire. Pour lui, la concorde est un devoir, et le procès est immoral ; celui qui a provoqué la naissance d'un procès, en cherchant à s'attribuer ce qui appartient à autrui ou en causant un préjudice à autrui, sera donc sévèrement puni. Toutes les contestations qui naissent entre les particuliers peuvent ainsi donner lieu à l'application d'une peine, car le législateur, sanctionnant toutes les règles de morale, est amené à punir celui qui ne sait pas vivre en paix avec ses semblables, qui leur porte préjudice ou qui cherche à leur nuire en réclamant en justice un profit illégitime (2).

Mais l'acte préjudiciable à autrui n'est que celui qui porte atteinte aux droits d'autrui. Il semble donc que le

1. PHILASTRE, 1, p. 418.

2. Cp. FOURNIER-WAILLY, article cité, p. 333 : « ... dès que le juge est saisi, l'instance prend un caractère pénal. L'une des deux parties commet une faute morale en ne reconnaissant pas la prétention de l'autre. Si c'est le défendeur qui a tort, il a commis un acte de même nature que le vol, l'objet du vol étant ici celui du litige. Si, au contraire, c'est le demandeur dont la prétention est injustifiée, il est assimilé à celui qui, « usant de manœuvres artificieuses et de pièges, se sera emparé de valeurs ou d'objets d'autrui » (art. 243). Telle est la règle générale. Elle paraît évidemment trop rigide et elle écarte l'hypothèse du plaideur de bonne foi, mais elle se comprend appliquée dans une société dont l'activité est presque exclusivement agricole, où les rapports de droit ne sont ni très variés ni très compliqués, et, par conséquent, l'erreur, en pareille matière, peu présumable ». V. aussi : SCHREINER, III, p. 161.

législateur sino-annamite, malgré sa tendance à ne préciser que les devoirs, est amené, indirectement, à régler aussi les droits de chacun, à limiter sa sphère d'action, à dire ce qui lui appartient et ce qui appartient au voisin. Il n'en fait rien cependant, ou presque rien : il ne cherche pas à préciser les droits, à réglementer les rapports d'individu à individu. La raison en est facile à trouver : ces rapports sont très simples dans un pays presque exclusivement agricole et n'ont pas besoin d'être réglementés par de nombreux textes. Ils ne demandent une réglementation précise et détaillée que dans les sociétés qui ont des besoins complexes et nombreux, et ce n'est pas le cas de l'ancien Annam où il y a peu de besoins, peu d'échanges, où la vie économique est donc peu intense et peu complexe. D'autre part, la vie s'y passe dans des centres très peu importants ; les déplacements sont rares, ils sont difficiles quand ils ne sont pas défendus ; par suite, l'opinion publique exerce un contrôle efficace. Dans une telle société, les problèmes qui peuvent naître du commerce des justiciables sont toujours très simples ; il est aisé au juge de voir de quel côté se trouve la bonne foi, et pour rendre sa sentence il n'a pas besoin de textes ; il lui est suffisant de s'inspirer des habitudes locales, du bon sens et de l'équité.

Les conditions économiques du pays, ainsi que la tendance du législateur à ne préciser que des devoirs, sont donc les causes de l'effacement presque complet de la notion du droit dans la législation sino-annamite (1).

1. SCHREINER, III, p. 210, en donne d'autres explications : « Cette indifférence pour les droits de l'individu tient à deux causes. D'une part, le père, l'époux est considéré comme seul maître ou gérant des biens ; tous les membres de la famille lui sont subor-

c) CONSÉQUENCES DE CET EFFACEMENT. — Il ne faut pas croire que c'est une simple question de mots, que cela revient au même de préciser les devoirs ou de réglementer les droits, puisque droit et devoir sont les deux faces d'une même chose. Ce qui est vrai pour d'autres législations ne l'est pas pour la législation sino-annamite, car nous savons qu'aux devoirs du chef de famille, par exemple, ne correspondent pas, pour les personnes en puissance, des droits qui en seraient les contre-parties.

D'autre part, la tendance du législateur sino-annamite à ne s'occuper que des devoirs a donné à son droit une physionomie spéciale, très différente de celle du droit romain et du droit français. Dans une législation qui a surtout pour but de réglementer les droits de l'individu et les rapports qu'il peut avoir avec ses semblables, la distinction est très nette entre le droit civil, qui a pour objet cette réglementation, et le droit pénal, qui punit les infractions à l'ordre public. Ensuite la procédure civile, qui se compose de l'ensemble des règles à observer pour faire valoir les droits, a une importance particulière (1).

« donnés et nul ne peut agir sans son autorisation formelle ; donc à quoi une loi pour qui ne sauraient la faire valoir. D'autre part, le législateur a une horreur indicible du procès ; la philosophie chinoise lui enseigne que le devoir du prince est de les empêcher ; mais, dans ce cas, il faut éviter la reconnaissance de droits qui autoriserait leur revendication éventuelle ». Ces explications sont inadmissibles : si le père est seul maître dans sa famille, il peut avoir des relations d'intérêts avec des membres d'autres familles ; quant à la deuxième explication, elle prétend que, par horreur des procès, le législateur préfère le régime de l'injustice...

D'autres explications sont données par M. Briffaut, dans son ouvrage sur le droit civil sino-annamite, p. 9.

1. C'est ainsi que la procédure a une importance capitale dans le droit romain.

Au contraire, un droit qui ne fait que préciser les devoirs apparaît comme un ensemble uniforme de défenses ; son code est un code général des prohibitions et des peines ; tout y est pénalisé, car le législateur, en précisant chaque devoir, prononce naturellement une peine contre ceux qui le violent. Le droit civil ne se distingue donc pas du droit pénal car tout manquement à un devoir, quel qu'il soit, attire une peine sur le coupable. D'autre part, les droits n'existant pas, la procédure, dont le but est de les faire valoir, n'a pas de raison d'être et n'a aucune importance ; en Annam, elle est donc soumise aux seules règles de la bonne foi ; elle ne se compose pas de ces formalités précises et compliquées, qui sont comme autant d'armes mises par la loi entre les mains des plaideurs (1). Le caractère uniformément pénal du droit sino-annamite et l'absence du formalisme juridique (2) s'explique donc par ce fait que le législateur se préoccupe de préciser les

1. Ce qui montre bien que la loi annamite ne connaît pas une procédure compliquée, c'est qu'elle n'admet pas l'intervention des hommes d'affaires et des hommes de loi dans les procès : elle les punit sévèrement car elle les considère comme des agents de discord (art. 309, D. II). SCHREINER, III, p. 168, écrit : « Les écrivains chinois... n'admettent pas que la loi ne soit assez claire pour être comprise par tout le monde. Un texte qui nécessite une étude particulière pour son intelligence ne peut être que mauvais, aussi l'avocat ne peut être qu'inutile, sinon nuisible. Pour eux, comme le dit Philastre, les juges n'ont pas pour mission de décider lequel des deux avocats a le mieux torturé le sens de la loi, leur devoir est d'élucider eux-mêmes la question, aussi bien en faveur des accusés que dans un but de justice pour les accusateurs et pour assurer, avant tout, le respect de la loi ».

2. Cette absence du formalisme juridique est d'autant plus remarquable et significative que le peuple chinois est certainement le plus formaliste qui ait existé.

devoirs des individus, non de réglementer leurs droits, par ce fait qu'il est un moraliste plus qu'un jurisconsulte.

CONCLUSION. — Ils ne sont pas d'ailleurs les seules particularités du droit sino-annamite qui s'expliquent par ce fait, et nous avons vu, au cours de cette étude que tous les caractères généraux de cette législation originale ont pour cause la confusion étroite du droit et de la morale, que toutes ses tendances dérivent de la tendance première du législateur à vouloir inculquer la vertu au peuple.

Toutes les institutions sino-annamites sont les conséquences directes de la morale. Elle recommande au prince d'enseigner la vertu au peuple pour avoir la paix dans la société, et depuis l'antiquité le législateur a toujours cherché à moraliser les masses : ses lois apparaissent soit comme des moyens de moralisation, soit comme des applications directes de la morale. Les principes essentiels du droit public ne sont que des corollaires de la doctrine du respect ; toutes les règles du droit de famille ne font qu'apporter des sanctions pénales aux commandements de la morale domestique ; la pauvreté du droit privé, son caractère uniformément pénal, l'absence de procédure et de formalisme juridique, tous ces caractères dérivent de ce fait que le législateur est un moraliste plus qu'un jurisconsulte.

Et dans tous les domaines de cette législation originale, on constate ce phénomène, remarquable et inattendu, de l'effacement presque complet de la notion du droit : il y a peu de droits dans le droit sino-annamite car son seul but est de déterminer des devoirs. Le législateur, en effet, a ordonné ou encouragé tout ce que prescrit la morale, et il est resté à peu près étranger à tout ce qui n'est pas

elle ; or la morale enseigne à chacun ses devoirs et ne parle pas des droits.

Dans cette législation moralisatrice, la morale est toute-puissante : devant elle, il n'y a pas de liberté pour l'individu, pas de droits pour les tiers, pas de prérogatives pour l'Etat. Au nom de la morale, le législateur pénètre dans la vie privée de chaque homme, lui fixe son domicile, lui ordonne de garder ou de répudier son épouse, de mener une vie digne et de ne pas entretenir de chanteuses, de se consacrer à la douleur pendant le deuil et de rendre aux ancêtres un culte d'affection et de reconnaissance...

Ainsi la législation sino-annamite découle de la morale. Son but est de l'enseigner au peuple. Elle en sanctionne toutes les règles et ne s'arrête, dans cette voie, que devant une impossibilité pratique. Elle néglige tout ce qui ne découle pas directement de cette morale, et ne parle donc pas des droits des individus. Elle lui sacrifie tous les intérêts qui ne cadrent pas avec ses enseignements, les intérêts des particuliers comme ceux de l'Etat lui-même.

Ce droit n'est qu'une morale appliquée : « Dans toutes ces dispositions, la base est un sentiment humain, l'origine est la raison naturelle ; elles servent à améliorer et à consolider les mœurs et à renforcer les liens sociaux... » ; « c'est, dit le législateur sino-annamite, le plus pur devoir des lois », et il s'y est conformé de la façon la plus scrupuleuse.

CONCLUSION

CONFUSION DU DROIT ET DE LA MORALE. — La législation sino-annamite n'est qu'une morale appliquée, avons-nous conclu. C'est que le droit s'y confond avec la morale plus que dans aucune autre législation.

Sans doute, « le droit ne concerne que les actes extérieurs » (1), et tout ce qui passe dans la conscience échappe au contrôle du législateur. Mais nous savons qu'en Chine les sentiments se traduisent par des rites précis ; ils ont donc une forme visible, ils ne sont pas de purs événements intérieurs, et par suite ils n'échappent pas au contrôle de la loi qui peut les rendre obligatoires. Or nous savons aussi que le droit sino-annamite a une tendance à sanctionner toutes les règles de la morale, à rendre obligatoires tous les sentiments recommandés par elle, comme ceux de respect, de piété filiale, de concorde fraternelle, de regret et de douleur (2).

On ne constate donc pas dans la législation sino-anna-

1. GLASSON, *Eléments de droit civil français*, I, p. 8.

2. Il ne s'arrête dans cette voie, nous l'avons dit, que devant l'impossibilité ou la difficulté pratique de sanctionner certaines règles. Ainsi le riche devrait faire l'aumône au pauvre, mais il faudrait être sûr de la richesse du premier, de la pauvreté du deuxième ; ce contrôle serait difficile et la loi se contente d'encourager la charité sans la rendre obligatoire.

mite « cette distinction fondamentale entre les devoirs moraux et les devoirs juridiques » dont parlent M. Glasson et M. Boistel. D'après ces éminents auteurs, la morale comprend tous les devoirs : envers Dieu, envers soi-même, envers ses semblables, et le droit n'aurait pour domaine que les devoirs envers ses semblables et, parmi ces devoirs, que les devoirs de justice, non ceux de charité : « ne pas faire un mal immérité à une personne humaine, écrit M. Glasson, c'est en cela que se résument tous les préceptes du droit ». « Ainsi la société ne peut employer la force pour me contraindre à remplir mes devoirs envers Dieu, envers moi-même, ni même pour m'obliger à être bienfaisant envers mes semblables. Si je ne remplis pas ces devoirs, je viole sans doute la loi morale, mais enfin je ne porte pas atteinte à la personne d'autrui ; je respecte le droit ». « Le fondement du droit repose en effet sur l'inviolabilité de toute personne humaine » (1).

En réalité, ce n'est qu'une conception personnelle, qui est raisonnable, mais qui ne tient pas étroitement à la nature des faits. Or le droit est avant tout un fait ; c'est un ensemble de règles sanctionnées par la société, ce n'est pas une conception d'un philosophe ou d'un jurisconsulte. On peut dire seulement que le législateur serait raisonnable de se borner à imposer l'accomplissement des devoirs de justice, mais qu'en fait le domaine du droit n'est limité que par l'impossibilité pratique de sanctionner certaines règles. La preuve en est donnée par le droit sino-annamite qui se confond étroitement avec la morale

1. GLASSON, *Eléments de droit civil français considéré dans ses rapports avec le droit naturel et l'économie politique*, 1, p. 8.

et où, sauf les cas d'impossibilité pratique, toutes les règles de la morale sont pourvues d'une sanction pénale.

EFFACEMENT DE LA NOTION DU DROIT. — Cette confusion du droit et de la morale a même empêché le développement de la notion du droit : cette notion, nous l'avons dit, est immorale et contraire à la doctrine du respect quand il s'agit des rapports des inférieurs avec leurs supérieurs ; et quand il s'agit des rapports entre des égaux, le législateur ne songe pas à définir les droits parce que son seul souci est de déterminer les devoirs. Le droit sino-annamite ne réglemente donc pas les droits des individus ; ce n'est pas un droit proprement dit, c'est plutôt une morale que le législateur a pourvue de sanctions pénales.

LAÏCITÉ DU DROIT SINO-ANNAMITE. — Or cette morale est purement laïque, nous l'avons démontré longuement dans toutes les parties de cette thèse. Le droit sino-annamite se distingue donc encore par une remarquable laïcité.

ORIGINALITÉ DU DROIT SINO-ANNAMITE. — Ainsi nous avons constaté dans cette législation une confusion étroite du droit et de la morale, un effacement remarquable de la notion du droit, une laïcité exceptionnelle. Ces trois caractères du droit sino-annamite en font un droit entièrement original.

Et c'est une constatation féconde en enseignements de toutes sortes.

Elle présente d'abord un intérêt *scientifique* : au philosophe qui veut chercher dans l'étude du droit comparé « une loi unique et nécessaire d'évolution juridique »,

elle dit de se méfier des généralisations hâtives (1), de ne pas oublier qu'un grand peuple a vécu isolé, dont la civilisation n'a rien emprunté à celle des autres peuples : avant de formuler la moindre théorie, il doit jeter un coup d'œil sur la législation sino-annamite et tenir compte de sa grande originalité.

Tarde a fait une critique magistrale de la théorie de l'évolution uniforme, qui prétend que, chez tous les peuples, le droit est assujéti à traverser certaines phases inévitables suivant un certain ordre. Mais cette théorie répond si bien à la tendance que nous avons de généraliser nos connaissances, d'étendre ce que nous savons à ce que nous ne savons pas, de nous considérer comme le centre de l'univers, de croire que tout ce qui nous arrive, que toutes nos institutions et celles de nos pères sont raisonnables, normales et même inévitables, cette théorie est si simple, elle répond si bien à la fois à notre curiosité, à notre naïveté et à notre paresse que nous serons tous et toujours, plus ou moins, des évolutionnistes... C'est ainsi que depuis les travaux de Fustel de Coulanges et ceux de Sumner Maine, on veut que le droit, chez tous les peuples, soit né de la religion (2). En vérité, il n'y a pas de raisons impérieuses pour qu'il en soit toujours ainsi. Il ne faut pas avoir la superstition des mots : si les croyances religieuses, chez

1. DARESTE écrit : « Plus étroite encore est la parenté des diverses législations. Non seulement elles ont toutes subi des transformations analogues, mais elles se reproduisent souvent les unes les autres, trait pour trait et presque mot pour mot... » (Cité par TARDE, *Les transformations du droit*, p. 11).

2. Cette croyance est devenue l'objet d'une doctrine classique qu'on ne songe plus à discuter. V. IHERING, I, p. 21 ; BOÜINIS et PAULUS, *Le Culte des Morts...*, p. 185 ; CORNIL, *Droit Romain, aperçu historique*, p. 1.

beaucoup de peuples. ont eu sur la formation du droit une influence prépondérante, ce n'était pas tant parce qu'elles étaient religieuses, mais tout simplement parce qu'elles avaient une grande force. Or nous savons que la morale sino-annamite, malgré sa parfaite laïcité, a la puissance des doctrines religieuses ; il est donc naturel qu'elle ait joué en Chine et en Annam le rôle que la religion a joué dans d'autres pays.

La laïcité du droit sino-annamite n'est pas d'ailleurs la seule particularité de ce droit qui vienne contredire la théorie de l'évolution uniforme, et il sera facile au lecteur d'en relever bien d'autres dans cet ouvrage.

Mais la constatation de la grande originalité du droit chinois n'est pas seulement utile à la philosophie du droit. Elle peut encore offrir un intérêt *pratique* considérable. L'Annam et la Chine s'éveillent à la civilisation occidentale : les dirigeants de ces pays comprennent que ni leur morale ni leur législation ne répondent aux besoins des temps modernes ; des milliers d'étudiants chinois ont été envoyés en Europe pour y étudier les institutions et les sciences occidentales ; des sociétés se sont formées en Annam pour encourager ces études, et S. M. Khai Dinh a accordé des titres de faveur aux diplômés des écoles françaises... Tous ces gouvernants, tous ces travailleurs ont une grande admiration pour les institutions françaises. Ils seront donc tentés de les introduire très vite dans leurs pays. Avant de le faire, qu'ils regardent le vieux droit sino-annamite, qu'ils fassent attention aux différences *essentiels* qui existent entre les principes anciens et les principes nouveaux : de telles différences rendront inutile, sinon nuisible, toute réforme hâtive, car, à moins d'être partisan des mutations brusques, il faut reconnaître

que des transitions sont nécessaires pour donner une morale nouvelle, une civilisation nouvelle à un très vieux peuple. Pour moi, j'aime à me rappeler la belle phrase de Renan : « Tous les siècles d'une nation sont les feuillets d'un même livre, les vrais hommes de progrès sont ceux qui ont pour point de départ un respect profond du passé... ».

VU :

Le Président,
G. RIPERT.

VU :

Le Doyen,
F. LARNAUDE.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
P. APPELL.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE BIBLIOGRAPHIE

- HENRI CORDIER. — *Bibliotheca sinica*, Paris, Guilmoto, 3^e édition, 1907.
- PAUL PELLIOU. — *Notes de bibliographie chinoise*. II. *Le Droit chinois*. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Hanoi, 1909.
- RENÉ MAUNIER. — *Manuel bibliographique des sciences sociales*.
- VON MÖLLENDORFF. — *Manual of chinese bibliography, being a list of works and essays relating to China*. Chang-Hai, 1876 (« Celestial empire » office).

TEXTES JURIDIQUES ET CLASSIQUES

- Ta tsing leu lee*, ou les lois fondamentales du code pénal de la Chine..., traduit par SIR GEORGE STAUNTON, mis en français, avec des notes, par FÉL. RENOUD DE STÉ-CROIX. Paris, 1812.
- Code annamite*, traduit par PHILASTRE. Paris, Ernest Leroux, 2^e édition, 1909, et par AUBARET. Paris, 1865.
- Recueil des principales ordonnances royales...* traduction de DELOUSTAL et MICHEL. Hanoi, F.-H. Schneider, 1903.
- Ta tsing tsi li*, traduit par C. DE HARLEZ. Extrait des *Mémoires de l'Académie de Belgique*. Bruxelles, 1893.
- I-li*, traduit par C. DE HARLEZ. Paris, Maisonneuve, 1890.
- Tcheou-li*, traduit par ED. BIOT. Paris, 1851.

- Li-ki* (1), traduit par CALLERY. Paris, Benjamin Duprat, 1853.
Kia-li, traduit par C. DE HARLEZ. Paris, Ernest Leroux, 1889.
Chi-king, traduit par Pauthier. Bibl. orientale, t. II, et par S. COUVREUR. Paris, Ho Kien Fou, 1896.
Chou-king, traduit par COUVREUR. Paris, Ho Kien Fou, 1897, par GAUBIL (*La morale du Chou-king*). Paris, Victor Lecou et par PAUTHIER. *Les livres sacrés de l'Orient*, Orléans, 1875.
Y-king, traduit par C. DE HARLEZ. Paris, E. Leroux, 1897 et par PHILASTRE. *Annales du Musée Guimet*, Paris, Leroux.
Tchuen-tsieu. Annales du royaume de Lou, par Confucius.
Hiao-king, traduit par DE ROSNY. Paris, Maisonneuve, 1893.
Ta hio, Lun-yu, Tchoung-yông, Meng-tseu, traduits par G. PAUTHIER. Paris, Garnier, édition de 1921.
Siao-hio, traduit par C. DE HARLEZ, Paris, Ernest Leroux.

DROIT CHINOIS

- ALABASTER. — *Notes and commentaries on China's common law*. Londres, 1899.
 R. DARESTE. — Le Droit en Chine. *Journal des Savants*. Septembre 1901.
 Dr J. HEINR-PLATH. — Legislation and Law in ancient China, according to chinese sources (*china Review*, VII, pp. 187-193, 285-290).
 CHRISTOPHE GARDNER. — Chinese laws and customs. *Journ. R. As. Soc.*, avril 1883.
 AL. LÉONTIEV. — *Lois et règlements de la dynastie mandchoue*. Pétersbourg, 1781.
 EUG. SIMON. — La cité chinoise. Paris, *Nouvelle Revue*, 1885.
 EUG. SIMON. — Le gouvernement chinois, son rôle dans l'Etat. *Nouvelle Revue*, 1884.
 MORRISON. — *The Chinese government and constitution*.
 BAZIN. — Recherches sur les institutions administratives et municipales de la Chine. *Journ. asiatique*, 1854.
 VON MËLLENDORFF. — *Le droit de famille chinois*. Traduction française de R. de Castella. Paris, Ernest Leroux.

1. Il existe deux autres traductions du *Li-ki*, dont une par S. COUVREUR, Paris, Ho Kien Fou ; nous citerons celle de CALLERY.

- F. SCHERZER. — *La puissance paternelle en Chine*. E. Leroux, 1878.
 HOANG. — Le mariage chinois au point de vue légal, 1898 (*Variétés sinologiques*, n° 14).
 HOANG. — Notions techniques sur la propriété (*Variétés sinologiques* n° 11). Chang-Haï, imprimerie de la Mission catholique.

DROIT ANNAMITE

- LURO. — *Cours d'administration annamite*, professé à Saïgon, 1875.
 A. SCHREINER. — *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*. Saïgon, Claude et Cie, 1900.
 PHILASTRE. — *Le Code annamite*. E. Leroux, 2^e édition, 1909.
 CH FOURNIER-WAILLY. — Les Institutions traditionnelles et la Justice indigène en Annam et au Tonkin. *Bulletin du comité de l'Asie française*. Août, 1909.
 SOMBSTHAY. — *Cours de législation et administration annamites*. Paris, André, 1898.
 C. BRIFFAUT. — *Droit civil sino-annamite, notes historiques*. Hanoi-Haïphong, imprimerie d'Extrême-Orient, 1921.
 MIRABEN. — *Précis de droit annamite*. Paris, Plon, 1896.
 P. DENJOY. — *Etude pratique de la législation civile annamite*. Paris, Challamel, 1894.
 BOURAYNE. — *Code civil annamite ou les lois civiles annamites disposées d'après le code civil français*. Paris, Challamel, 1904.
 VILLARD. — Etude sur le droit administratif annamite. Saïgon, 1882. (*Excursions et reconnaissances*, t. IV, p. 306).
 VILLARD. — *Etude sur le droit pénal annamite*. Saïgon, imprimerie du Gouvernement, 1882.
 C. PARIS. — *Etude sur la législation pénale annamite*. Paris, 1896.
 F. MOQUAY. — Les principes du droit pénal annamite d'après le code de Gia-Long. *Thèse-Poitiers*, 1914.
 J. SYLVESTRE. — Le droit pénal annamite. *Tribune des Colonies*, 1900.
 LANDES. — La commune annamite. *Excursions et reconnaissances*, t. II, p. 213. Saïgon, 1880.
 ORY. — *La commune annamite au Tonkin*.
 P. DENJOY. — L'autonomie communale en Annam. *Revue Scientifique*, juin 1898.
 F. MALOT. — *La commune annamite*. Paris, H. Jouve, 1903.

- A. LASAULSE. — La commune annamite et l'organisation administrative annamite. *Thèse-Paris*, Larose et Ténin, 1912.
- R. MAUNIER. — La ville annamite. *Revue Internationale de Sociologie*, 1909.
- C. BRIFFAUT. — *Le Huong-hoa, les biens culturels familiaux en pays d'Annam*. Paris, Ténin, 1913.
- C. BRIFFAUT. — Le gendre anomal en droit sino-annamite. *Journal judiciaire de l'Indochine*, 1913-1914.
- LABUSSIÈRE. — La propriété foncière en Cochinchine. *Excursions et Reconnaissances*, Saigon.
- C. LEJEUNE. — Régime de la propriété foncière en pays annamite. *Thèse-Paris*, 1904.
- E. MATHIEU. — La propriété foncière et ses modalités en droit annamite. *Thèse-Paris*, 1909.
- R. BIENVENUE. — Régime de la propriété foncière en Annam. *Thèse-Rennes*, 1911.
- P. VITRY. — Etude sur le régime financier de l'empire d'Annam. *Thèse-Paris*, 1905.
- A. BARRIÈRE. — La femme en droit annamite moderne. *Thèse-Toulouse*, 1920.
- G. BOYER. — Le régime des successions en droit annamite. *Thèse-Paris*, 1920.

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET DIVERS

- A. SCHREINËR. — *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine*. LURO. — *Le pays d'Annam*. Paris, E. Leroux, 1871.
- BOÛINAI et PAULUS. — *Le royaume d'Annam*. Paris, Baudoin, 1885.
- J. SYLVESTRE. — *L'empire d'Annam et le peuple annamite*. Paris, Alcan, 1889.
- DUTREUIL DE RHINS. — *Le royaume d'Annam et les Annamites*. Paris, Plon, 2^e édition, 1889.
- H.-L. JAMMES. — *Au pays annamite. Notes ethnographiques*. Paris, Challamel, 1896.
- H.-L. JAMMES. — *Souvenirs du pays d'Annam*. Paris, Challamel, 1900.
- GOSSELIN. — *L'empire d'Annam*. Paris, Perrin, 1904.
- GARROS. — *Les usages de Cochinchine*. Saigon, Coudurier et Montégaut, 1905.

- P. PASQUIER. — *L'Annam d'autrefois*. Paris, Challamel, 1907.
- L. CRÉMAZY. — *Coutumes, croyances, mœurs et usages en Chine, dans l'Annam et en Corée*.
- L. CRÉMAZY. — Croyances et mœurs populaires des Annamites. *Conférence* faite à l'Ecole Coloniale, 1907-1908.
- PERROT. — La société annamite. *Thèse-Paris*, 1902.
- LEMIRE. — *Mœurs des Indo-Chinois, d'après leurs cultes, lois, littérature et théâtre*. Paris, Challamel, 1902.
- BOURCHES. — *Essai sur les mœurs et les institutions du peuple annamite*.
- GIRAN. — *Psychologie du peuple annamite*. Paris, E. Leroux, 1904.
- DIGUET. — *Les Annamites. Société, coutumes, religion*. Paris, Challamel, 1906.
- G. DÜRWEIL. — *La famille annamite et le culte des ancêtres*. Saigon, Schneider, 1908.
- E. CHAUFFARD. — La femme annamite. *Revue Internationale de Sociologie*. Paris, 1909.
- CURY. — La société annamite. Lettrés, mandarins, peuple. *Thèse-Paris*, H. Jouve, 1910.
- TRUONG VINH KY. — *Les convenances et les civilités annamites*, Saigon, Gaillard et Martinon, 1883.
- LÊ VAN PHAT. — *Contes et légendes du pays d'Annam*. Saigon, Schneider, 1913.
- J.-B. DU HALDE. — *Description de l'empire de la Chine*. Paris, Lemercier, 1735.
- Mémoires des Jésuites*, par les Missionnaires de Pékin. Paris, 1776-1844.
- A. GROSIER. — *Description générale de la Chine*. Paris, Moutard, 1785.
- D. B. DE MALPIÈRE. — *La Chine, mœurs, usages...* Paris, Firmin-Didot, 1825-1827.
- J.-F. DAVIS. — *La Chine...*; traduit de l'anglais par A. Pichard, Paris, Paulin, 1837.
- CH. GUTZLAFF. — *China opened...* London, Smith Elder et Cie, 1838.
- MARQUIS DE FORTIA D'URBAN. — *Description de la Chine et des états tributaires de l'Empereur*. Paris, 1839-1840.
- SAMUEL KIDD. — *China...* London, Taylor and Walton, 1841.
- HUC. — *L'empire chinois*. Paris, 1854.
- MILNE. — *La vie réelle en Chine*. Paris, Hachette, 1858.
- J.-J.-E. ROY. — *La Chine et la Cochinchine...* Lille, L. Lefort, 1862.

- J. DOOLITTLE. — *Social life of the Chinese*. New-York, Harper and Brothers, 1865.
- M. d'IRISSON. — *Etude sur la Chine contemporaine*. Paris, Chaumerot et Lauvereyns, 1866.
- MARQUIS DE COURCY. — *L'empire du Milieu*. Paris, Didier, 1867.
- WELLS WILLIAMS. — *The Middle Kingdom*, 4^e édition, New-York, 1871.
- R. K. DOUGLAS. — *China*, London, 1882.
- H. CORDIER. — *Notice sur la Chine*. Paris, H. Lamirault, 1890.
- TCHENG KI TONG. — *The chinoise empire, Past and present*. Chicago and New-York, 1900.
- A. DE POUVOURVILLE. — *L'Empire du Milieu*. Paris, Schleicher 1900.
- OU TSONG LIEN. — *La véritable Chine*. 2^e édition. Schang-hai, 1900.
- M. COURANT. — *En Chine, mœurs et institutions, hommes et faits*. Paris, F. Alcan, 1901.
- ELISÉE et ONÉSIME RECLUS. — *L'Empire du Milieu*. Paris, Hachette, 1902.
- J. DAUTREMER. — *La Chine pour tous*. Paris, Lavangelle, 1905.
- GEORGES MASPÉRO. — *La Chine*, 4^e édition. Paris, Delagrave, 1918.
- F. FARJENEL. — *Le peuple chinois, ses mœurs et ses institutions*. Paris, Chevalier et Rivière, 1906.
- TCHENG KI TONG. — *L'organisation sociale de la Chine*. Paris, 1898.
- CH. LETOURNEAU. — *L'évolution politique dans les diverses races humaines*. Paris, 1890.
- M. COURANT. — *Les associations en Chine*. Paris, F. Alcan, 1899.
- P. HOANG. — *Mélanges sur l'administration. Variétés Sinologiques*, Chang-Haï, 1902.
- E. CHAVANNES. — *Du rôle social de la littérature chinoise*. Extrait de la *Revue Bleue*. Paris, 1893.
- M. d'IRISSON. — *L'esprit chinois et l'esprit européen*. *Moniteur*, sept. 1868.

MORALE ET RELIGION.

- L. DE ROSNY. — *La morale de Confucius. Le livre sacré, de la piété filiale*. Paris, Maisonneuve, 1893.
- H. CORDIER. — *La piété filiale et le culte des ancêtres*. Paris, E. Leroux.

- DABRY DE THIERSANT. — *La piété filiale en Chine*. Paris 1877.
- G. PAUTHIER. — *La doctrine de Confucius*. Paris, Garnier, 1921.
- LY KOUANG TÉ. — *La doctrine de Confucius*.
- E. FABER. — *A systematical digest of the doctrines of Confucius*. London, 1875.
- J. LEGGE. — *The sacred books of China*. Oxford, 1885.
- R.-K. DOUGLAS. — *Confucianism and Taoism*.
- M. CLATCHIE. — *Confucian cosmogony*. Schang Hai, 1874.
- F. FARJENEL. — *La morale chinoise, fondement des sociétés d'Extrême-Orient*. Paris, Giard et Brière, 1906.
- G. PAUTHIER. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*. Paris, 1844.
- J. EDKINS. — *La Religion en Chine*. *Annales du Musée Guimet*. Paris, E. Leroux.
- A. REVILLE. — *La religion en Chine*.
- J.-M. DE GROOT. — *The religious system of China*. Leide, Brill, 1892-1897.
- J.-M. DE GROOT. — *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*. *Annales du Musée Guimet*. Paris, E. Leroux.
- C. DE HARLEZ. — *Les religions de la Chine*. Leipzig, W. Gerhard, 1891.
- H. CORDIER. — *Les religions de la Chine*. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1880.
- J. LEGGE. — *The religions of China*.
- J. LEGGE. — *The notions of the Chinese concerning God and the spirits*. Hong-Kong, 1852.
- ED. HARPER-PARKER. — *China and religion*. London, J. Murray, 1905.
- J. DYER BALL. — *The Celestial and his religions*. Hong-Kong, 1906.
- P. ANTONINI. — *Le Shang-ti et le thien dans l'antiquité*. Paris, Picard, 1891.
- F. FARJENEL. — *Quelques particularités sur le culte des ancêtres en Chine*. Paris, Imprimerie Nationale, 1903.
- CH. LETOURNEAU. — *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*.
- GIRAN. — *Magie et religions annamites*. Paris, Challamel, 1912.
- THAN TRONG HUË. — *Le culte des ancêtres*. *Revue des Religions*, janvier-février 1905.
- PARMENTIER. — *La religion ancienne de l'Annam*. Paris, Leroux, 1907.

- BOUINAIS et PAULUS. — *Le culte des morts dans le Céleste Empire et dans l'Annam*. Paris, Leroux, 1893.
- P. GIRAN. — *Notice explicative de l'exposition d'ethnographie religieuse, suivie d'un aperçu sur les croyances annamites*. Marseille, J. Vin, 1906.

HISTOIRE

- H. CORDIER. — *Histoire de la Chine*. Paris, Geuthner, 1921.
- H. CORDIER. — *Aperçu sur l'histoire de l'Asie, en général, de la Chine, en particulier*. Paris, 1895-1898.
- E. CHAVANNES. — *Les mémoires historiques de Se ma tsien*. Paris, 1895-1898.
- TONG-KIEN-KANG-MU. — *Histoire générale de la Chine*, traduit par Mailla.
- G. PAUTHIER. — *Chine*. Paris, Firmin-Didot, 1837.
- BOULGER. — *History of China*. London.
- A. SAVAGNER. — *Abrégé de l'histoire de la Chine*. Paris, 1844.
- DU HALDE. — *Description de l'empire de la Chine*, tome I.
- MOOR. — *Essai sur les origines de l'empire Chinois*. Arras, 1900.
- E. BIOT. — 1^o Mémoire sur la constitution politique de la Chine au x^{ne} siècle avant notre ère (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*), 1844.
- 2^o Considérations sur les anciens temps de l'histoire chinoise, *Journal Asiatique*, 1846.
- 3^o *Etudes sur les anciens temps de l'histoire chinoise, recherches sur la civilisation chinoise au IV^e siècle avant notre ère, d'après le livre de Meng tseu*. Paris, 1846.
- 4^o *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*. Benjamin Duprat, Paris, 1845-1847.
- 5^o Mémoire sur la condition de la propriété territoriale en Chine depuis les temps anciens. *Journal Asiatique*, 1838.
- C. DE HARLEZ. — 1^o San-li-t'u, tableau des trois rituels, traits de mœurs chinoises avant l'ère chrétienne. *Journal Asiatique*. Paris, 1890.
- 2^o *Histoire de l'empire de Kin*. Louvain, Ch. Peeters, 1887.

- E. CHAVANNES. — *Organisation administrative des Ts'in et des Han*.
- A. TSCHÉPE. — 1^o *Histoire du royaume de Ts'in (1106-452)*. Schang-Haï, 1910.
- 2^o *Histoire du royaume de Ou (1122-473)*. Schang-Haï. *Variétés Sinologiques*, n^o 10.
- 3^o *Histoire du royaume de T'chou*. *Variétés Sinologiques*, n^o 22.
- 4^o *Histoire du royaume de Tsin (777-207)*. *Variétés Sinologiques*, n^o 17.
- 5^o *Histoire du royaume de Han (423-225)*. Schang-Haï, 1910.
- WELLS WILLIAMS. — The perpetuity of chinese institutions. *North American Review*, sept. 1880.
- C. BRIFFAUT. — *La cité annamite*. Paris, Ténin.
- E. DIGUET. — Annam et Indo-Chine, I. *Esquisse de l'histoire Annamite*. Paris, Challamel, 1908.
- A. FOLLIOT. — *Notions sur l'histoire de l'Annam et sur les résultats de l'occupation française*. Saïgon, Claude, 1905.
- MAYBON et RUSSEIR. — *Notions d'histoire d'Annam*. Hanoi-Haiphong. Impr. d'Extrême-Orient, 1911.
- Capitaine ROUYER. — *Histoire militaire et politique de l'Annam et du Tonkin depuis 1799*. Paris, Charles Lavauzelle, 1906.
- AFR. SCHREINER. — *Abrégé de l'histoire d'Annam*, 2^e édition, Saïgon, l'auteur, 1906.
- MATHIAS TCHANG. — *Synchronismes chinois. Chronologie complète et concordance avec l'ère chrétienne de toutes les dates concernant l'histoire de l'Annam*, Chang-Haï, 1905.
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	1

INTRODUCTION

I. — LES MONUMENTS JURIDIQUES ET LES KING

A. — <i>Les monuments juridiques</i>	15
1 ^o Les statuts de l'empire.	
2 ^o Le recueil des rites.	
3 ^o Le Code.	
B. — <i>Les King</i>	18
Matière des King.	
Les King ne sont pas des monuments juridiques.	
Causes de l'erreur.	
Causes et véritable caractère de l'influence des King.	
Conséquences de l'influence des King. Conclusion.	

II. — LES SOURCES PRODUCTRICES DU DROIT SINO-ANNAMITE

1 ^o La loi	31
2 ^o La jurisprudence	31
a) Limitation des pouvoirs du juge.	
b) Autre obstacle à la formation d'un droit prétorien.	
3 ^o La doctrine.	36
4 ^o La coutume	39
INTÉRÊT DE CETTE ÉTUDE	42

PREMIÈRE PARTIE

LA FORME DE LA LOI ANNAMITE

CHAPITRE PREMIER. — La forme de la loi annamite.

1 ^o Les règles générales dans le droit sino-annamite . . .	43
---	----

	Pages
2 ^o La dialectique juridique dans le droit romain, dans le droit français et dans le droit sino-annamite	44
CHAPITRE II. — Explication de ces caractères du droit sino-annamite. Causes de son infériorité par rapport au droit romain.	
1 ^o Réfutation des explications psychologiques	48
a) Explication de M. Fournier-Wailly.	
b) Explication de von Ihering.	
Cette explication est : 1 ^o invraisemblable ; 2 ^o incomplète ; 3 ^o inexacte.	
2 ^o Explication par l'histoire.	54
CONCLUSION	62

DEUXIÈME PARTIE

LE BUT ET LE DOMAINE DE LA LOI ANNAMITE

L'étude des sources du droit, qui nous a expliqué la forme de la loi annamite va nous faire comprendre aussi son esprit.

PLAN. — Chapitre premier : Les moyens de moralisation ; Chapitre II : Les applications de la morale.

CHAPITRE PREMIER. — **Les moyens de moralisation**
(ou le but de la loi annamite)

Notions préliminaires.

a) Le rôle d'éducateur du prince d'après la doctrine chinoise.	69
b) La morale chinoise.	73
1. <i>Gouvernement par la vertu</i>	78
a) D'après la doctrine.	
b) Dans l'histoire.	
2. <i>Les leçons de morale.</i>	83
3. <i>La musique moralisatrice</i>	85
4. <i>Les rites</i>	87
Objet des rites	88
Genèse des rites	94
Compilation des rites	97
Nature des rites	99

	Pages
Place des rites dans la législation chinoise . . .	107
a) Dans l'ancien droit.	
b) Dans le droit moderne.	
c) Conclusion.	
Influence des rites dans la civilisation chinoise . . .	117
5. <i>Les lois pénales</i>	123
L'esprit des lois pénales	123
Les mesures préventives	125
Les infractions	129
a) Les cas prévus.	
b) Les cas non prévus.	
Les peines	134
Conclusion	137
 CHAPITRE II. — Les applications de la morale (ou le domaine de la loi)	
 SECTION I. — LA MORALE SOCIALE ET LE DROIT PUBLIC (l'individu dans l'Etat).	
1. <i>Le respect dans la civilisation sino-annamite</i> . . .	138
Le respect en Annam	140
La doctrine du respect	141
Le respect et les rites	141
Le respect et les lois pénales.	142
Les sanctions directes.	
Les lois somptuaires.	
La réglementation des cultes.	
Le respect et les mœurs	146
Réflexions sur le respect	147
2. <i>Les principes fondamentaux du droit public</i> (Conséquences de la doctrine du respect)	150
Le principe d'autorité	151
Le principe de responsabilité hiérarchique.	154
Le principe de responsabilité collective	156
 SECTION II. — LA MORALE DOMESTIQUE ET LE DROIT DE FAMILLE (l'individu dans la famille).	
1. <i>La piété filiale et le culte des ancêtres</i>	161
La vraie doctrine de la piété filiale. Son importance.	161
Les rites de la piété filiale : le culte des ancêtres. . .	165

	Pages
Nature de ces rites.	168
Leur laïcité.	
Réfutations.	
2. <i>Le droit de famille</i>	178
Pouvoirs du chef de famille : tutelle, garde, correction, reniement, propriété des biens, etc.	180
Devoirs du chef de famille	181
A ces devoirs du chef ne correspondent pas des droits pour les personnes en puissance : celles-ci n'ont que des devoirs	182
Devoirs des enfants	184
Assistance, respect, obéissance, affection.	
Respect du deuil.	
Le culte.	
Le bien cultuel.	
Dévolution du culte.	
Devoir de perpétuer le culte.	
Conséquences de la perpétuité du culte.	
Les règles précédentes dérivent de la doctrine de la piété filiale	193
Les autres règles du droit de famille découlent aussi de la morale domestique	194
SECTION III. — LES RAPPORTS DES PARTICULIERS (l'individu dans ses rapports avec ses semblables)	195
a) <i>Effacement de la notion du droit.</i>	195
b) <i>Causes de cet effacement</i>	196
Le législateur, n'étant qu'un moraliste, précise les devoirs et ne parle pas des droits.	
Cause économique : société d'agriculteurs sédentaires, besoins peu nombreux, rapports très simples, dans ces conditions une réglementation détaillée des droits est inutile.	
c) <i>Conséquences de cet effacement</i>	199
Confusion du droit public et du droit privé, ou plutôt inexistence du droit privé, et par suite : quasi-inexistence de la procédure.	
<i>Conclusion.</i> — Confusion du droit et de la morale. . . .	201
CONCLUSION	
<i>Intérêt scientifique de cette étude sur l'esprit du droit sino-annamite</i>	205

En dégageant les trois caractères originaux de ce droit (confusion avec la morale, effacement de la notion du droit, laïcité), elle apporte une contribution à la science de la philosophie du droit.

Intérêt pratique 207

Il existe entre le droit français et le droit sino-annamite des différences essentielles : toute réforme hâtive du vieux monument annamite sera inutile, sinon nuisible.

BIBLIOGRAPHIE 209

TABLE DES MATIÈRES 219

ABRÉVIATIONS

D. = Décret.

C. O. = Commentaire officiel.

Art. N. = Art. N. du code annamite (traduction de Philastre).

Ex. : art. 82, C. O. = Commentaire officiel de l'art. 82 du code annamite.

